

٧٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم

في التاريخ

من التاريخ



في التاريخ

في التاريخ

في التاريخ

١٥٥٦

٢١٤

٧٠٠

فيثه ويسيرة على المختصر من الشرحين للشبرواني عن

السوسية، تأليف الرومي، عبد الله بن عبد الرحمن

١١٦٤هـ. بخط سليمان بن يوسف الصفتي ١١٤٥هـ.

١٧٣ ق ٢٣ س ٥ر ٢٤×١٢ اسم

نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١ - ١٧٣) خطها نسخ حسن

معجم المؤلفين ٦ : ٧٢، هدية العارفين ١ : ٤٨١

١- اهل الدين أ- المؤلف ب- الناسخ

ج- تاريخ نسخ.

التحفة النذيرة في منع اطلاق المطلق على وجود الحق، تأليف

الرومي، عبد الله بن عبد الرحمن ١١٦٤هـ. لعله بخط

سليمان بن يوسف المفتي ١١٤٥هـ.

٢١ ق ٢٣ س ٥ر ٢٤×١٢ اسم

نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١٧٥ - ١٩٥) خطها نسخ حسن،
ناقمة الألف

معجم المؤلفين ٦ : ٧٢، هدية العارفين ١ : ٤٨١

١- اهل الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ

النسخ.

بندہ سیرہ

مرح ۱۸۶



مکتبہ دارالعلوم الرضویہ - قدم الغفرات
اسم کتاب بندہ سیرہ علیہ التحصیل الرقم ۷۸۲
اسم المؤلف عبد الله بن عبد الرحمن بن مویس
تکلیف ۱۱۶۵
تاریخ ۱۲۷۳
القياس ۲۷۲۴
صفحات ۵۱۶

1957



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيُسَمَّى
 حَمْدُ اللَّهِ ناصراً للدين وكاسراً لغيره
 والصلوة والسلام على رسوله محمد المصطفى
 عن الوضع المشين ما غرد قمرى ونجاح حام وكذا
 على آل والعقب هداة الانام وقد يقول
 الفقيه عبد الله بن عبد الرحمن بن موسى الانام
 بجامع حمزة باشا مدية ال عثمان بعد ان
 الفت المقدمة الفخرية في الاضطرابات النخوة
 وشرحها المنح الالهية وقد كتبت في ان على استاذي
 المرحوم حسن بن الخطيب الرومي فيما مضي
 عفيفة الستوسية ام البراهين ثم وقعت على
 فرحين هالفاضل القير وآية فخر الحفصي كيتي
 لما رأيت تصديقه وتشديده كما لمصنف على

السالكين

السالكين في الطريق الجادة للمحققين من الماردين
 بل ومن الاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث
 ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف
 عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقضيه
 مذهب الاشعرية بل بالغ المصنف حتى خلط جميع
 تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد
 الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه
 لزمها العدول عن جادة الطريق للسالكين الصوف
 فلم يبالوا عن تحقيق كل مسألة حق التحقيق اوردت
 ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل
 ولا امل بحتنا التعصب والعناد راجيا سبيل
 الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبه اذمة
 التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين
 للغير واني على السنوسية مع الكلام على اقوال
 بعض شراحها ايضا ولحسن نادر اقول
 القير واني عند قول المصنف في خطبة الكتاب
 الحمد لله المراد ايجاد الجدل الاخبار بثبوت انظر
 تجاربه على استعمال لفظ ايجاد خرقا لطريق اهل
 السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل
 للاخبار المقابل للاعدام كما علم الخ صرح باعلم
 ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات
 والمعرفة تستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة
 اذا كان علم بمعنى عرف تفيد اي منقول واحد

السالكين في الطريق الجادة للمحققين من الماردين
 بل ومن الاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث
 ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف
 عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقضيه
 مذهب الاشعرية بل بالغ المصنف حتى خلط جميع
 تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد
 الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه
 لزمها العدول عن جادة الطريق للسالكين الصوف
 فلم يبالوا عن تحقيق كل مسألة حق التحقيق اوردت
 ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل
 ولا امل بحتنا التعصب والعناد راجيا سبيل
 الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبه اذمة
 التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين
 للغير واني على السنوسية مع الكلام على اقوال
 بعض شراحها ايضا ولحسن نادر اقول
 القير واني عند قول المصنف في خطبة الكتاب
 الحمد لله المراد ايجاد الجدل الاخبار بثبوت انظر
 تجاربه على استعمال لفظ ايجاد خرقا لطريق اهل
 السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل
 للاخبار المقابل للاعدام كما علم الخ صرح باعلم
 ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات
 والمعرفة تستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة
 اذا كان علم بمعنى عرف تفيد اي منقول واحد

وايضا الفرق بين علم واعرف ان الاول يستعمل في
 السكلي والمركب واعرف في ذلك الجرمي والبيسط
 ولهذا يقال عرف الله دون علمته فما علم تنبيه من العلم
 للسامع على ان ما يلي اليه من القول كلام يجب حفظه
 وصبطه وفي مقام حرف التنبيه كانك قلت اذا تقرر
 هذا وجب عليك علمه او فاعلم ذلك او فليكن علم
 بالملك والتنبية في اللغة ازالة الفعلة مطلقا
 وفي الاصطلاح اعلام ما في ضمير المتكلم للخاص
 بلقظا واشارة فامر امر من الامر بالعلم وقيل التنبيه
 يستعمل في احد المقامين الاول ان يكون الحكم المذكور
 بعد بديهتها والثاني ان يكون معلوما من الكلام الثاني
 عند تجريد النظر اليه وقال ابن طولون هو عبارة
 عن عنوان البحث الاية بحيث يعلم من البحث السابق
 اجمالا وعند اهل الميزان هو عبارة عما يذكر ليدل
 بفعل عما يمكن معرفته في الجملة من المباحث
 السابقة وقيل التنبيه في اصطلاح الصوفيين
 والخوارج والفقه هو استحضار ما سبق وانطأ
 ما سياتي والفرق بين العلم وافهم فانه بالاول
 ينبه على الاية والثاني على ما فات وقد
 يتعكس الامر ويقال فاعلم ذلك فانه
 دقيق وانما يستعمل التنبيه حيث لا يحتاج الى
 الدليل كانه البديهيات قوله او تنبيه الضمير
 يرجع الى الامر من حيث هو ام لا على الامر

الذي

الذي جرى فيه الانبات والالزام صرف الحد
 على الشيء الذي لم يتقدمه انبات **قوله** وحين
 الخ يخرج الحكم الشرعي والعقل فان قلت لو حكم
 حاله بان هذا السارد محرقه لمشاهدة ذلك فيها
 ولم يتكرر ذلك عليه بل كان ذلك اول حكم منه
 ما تقول فيه اذ لا يجوز ان يكون ذلك شرعا ولا
 عاديا التوقف الحكم العادي على التكرار قلت ذلك
 داخل في الحكم العقل ان ذلك من جازات الاحكام
 غاية ما هناك ان العقل حكم فيه بواسطة حس
 البصر اعلم ان الحكم العقلي وهو انبات امر او نفيه
 من غير توقف على تكرره ولا وضع واضع فانبات
 امر او نفيه جنس ومن غير توقف على تكرره يخرج
 للقاري اذ هو متوقف على التكرار والاختيار
 والتجربة ولا وضع واضع يخرج للشرعي لا فقاره
 الى وضع واضع وهو الشارع واحترز بالمعنى
 من العادي شراب السكبين مضمع للصغار و
 الشرعي كالصلوات الخمس واجبة **قوله** ولا وضع
 واضع قال المصنف في تغيير الوضع هو عبارة عن
 نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا اذ في
 اصول السبكي على ذلك او صححا او فاسدا و
 نفيه وان ورد الخطاب بكون الشيء سببا او
 شرطا او مانعا او صححا او فاسدا فوضع
 اي خطاب وضع انتهى **قوله** اصل ان الحكم الشرعي

ينقسم الى تكليف والى وضعي فالحكم الشرعي
 الذي هو كلام الله النفسي ان طلب الفعل جاز
 فهو واجب او غير جاز فندب والترك جازما
 فحريم او غير جاز فمكروه والتخير قابلية
 على ما فيه هذا هو التكليفي وان ورد بكون الشيء
 سببا او يكونه شرطا او يكونه مانعا ويكون
 ممتحا او يكونه فاسدا فهو خطاب الوضع بمعنى
 ان الله تعالى جعل بعض الاشياء علامات على
 الاحكام التكليفية في الاسباب وجعله شروطا
 للحكم التكليفي وهكذا تأمل واقول يجمل ان الكلام
 الذي هو خطاب الله هو الكلام النفسي كما هو مذموم
 عامة المتقدمين او الكلام اللفظي الحادث
 الذي يترد في المحل المنقول اليها فلهذا
 متواترا كونه دالا عليه ثم دوال الكلام النفسي
 اما ان يكون الفاظا اولا فان كان الاول سمي لفظا
 التكليفي وان كان الثاني سمي بالخطاب الوضعي
 كالافان الاسباب والعلامات والشروط للصلوات
 الخمس وكوجود سلامة الجوارح للوجود عام
 ينصف المعلوم من الطعام في المدة لا فامة الجمعة
 ووجود العقل والبلوغ والاسلام للعبادة بانواعها
 ووجود الامداد الموانع لها يعني ان هذه الاسباب
 والعلامات والشروط والموانع وضعت لتدل على
 الخطاب التكليفي اي خطاب وضعي اقيم مقام لفظ

التكليفي

التكليفي باللفظ فهي من الدلالة الوضعية الغير
 اللفظية المنسبة اليه والاربع بتوسط الوضع
 وهي الاشياء والكناية والعقد والنصب فاما
 الاشياء لغة الافهام باليد ونحوها وهي موضوع
 لما اشير اليه والكتابة المواد بها الخطوط اي
 النقوش المكتوبة لالفاظ مخصوصة والعقد
 المعينة موضوعة لاعداد مخصوصة بنظرانية
 مخصوصة والنصب العلامات المنصوصة لفهم
 معانيها كالطريق ونحوه ومنه الاميال الموضوع
 بجمل عرفات لانها علامة للموقف فلهذا الاربعة
 ليست من الالفاظ مع انها تدل بحسب الوضع
 فدلالة من الوضعية الغير اللفظية لانها
 دلالة افعال وضعت حتى سهاها بفهم دلالة
 فعملية لكن الحق انها ترجع الى الوضعية لاهم
 فامس قال في شرح جمع الجوامع عند قول المتن
 والحكم خطابا لله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه
 مكلف قال خطابا لله اي كلامه النفسي
 الازلي المسمى في الاصل خطابا حقيقة على الاعم
 كماسية المتعلق بفعل المكلف في البالغ
 العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كساية وتخييرا
 بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها واقول
 انظر الى بقية السارح الجلال المحل لخطاب الله
 بالكلام النفسي مع ان الكلام مائة الخطا وهو

الخطاب قال لنماوي على الهدى فلهذا
 الله من إضافة المصدر إلى الفاعل والخطاب
 الكلام الذي يقصد به من هو أهل للنهم
 انتهى وهذا وإن كان أوسع عما نتزيم
 الخطاب إلا أنه مساوي للمحلي في كونه فسد
 الخطاب بالكلام ولعل هناك مضاف
 محذوف مقدر أو المعنى والخطاب ألفا
 الكلام قصدا على مخاطبة يكون أهلا له من
 حيث المأمورية به أي إذا وجد بشرط
 التكليف واختلف فيه هل من شرط التسمية
 به أي من تسمية الخطاب بالخطاب وجود
 المخاطب ولا والأصح عدم الاشتراط
 كما يفهم من كلام المحلي فيما مر المسمى في الازل
 أي عند عدم وجود المخاطب من المخلوقات
 الخادثة خطابا حقيقة على الأصح وأقول
 ولعل هذه الأصح بالنظر إلى خطاب الخالق
 لتعقّب وجود المخاطب لعدم عند الخطاب
 إذا الغائب عند في المحل حاضر عند علما
 ونظرا تأمل وأما بالنظر إلى المخلوق فالأصح
 حضور المخاطب بالوجود عند الخطاب حتى يسمي
 خطابا إلا في المكاتبات والمرسلات حيث
 لا يشترط حضور المكتوب إليه لخطاب الكاتب
 إليه لما ان الغائب في المكاتبات والمرسلات

للتحقّق
 أقوله تأمل وجه التأمّل
 قوله بل في بعض التفاسير
 حيث يشترط في خطاب الله
 عند التسميّة في خطاب العلم
 فلو لم يكن في خطاب الله
 فلو لم يكن في خطاب الله
 العلم أو أنه خاطبه تقدّر
 وجوده بحسب الأول لا في خطاب
 كائن لا في حالة الخطاب

منزل

منزل معتزلة الحاضر ضرورة وخرج بالاضافة
 إلى الله تعالى غيره كالانوار فانها لا سمي خطابا الرسول
 بالتكليف كما شرعيّا لانهم يملكون عن الله وهم
 معصومون في تليهم وإذا تقرّر ان الحكم خطاب الله
 فلا حكم الا الله خلافا للمعتزلة الفالين في المعنى
 ثم قال المحلي بعد ذلك عند قول المتن ويتعلق الامر
 بالمعدوم تعلقا معنويا بمعنى انه اذا وجد بشرط
 التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النسبي لا زلي
 لا تعلقا بتخييرا بان يكون حالة عدمه مأمورا فلا
 للمعتزلة في تفهمه التعلق المعنوي كنسبهم الكلام للنسب
 انتهى وأقول فالخطاب الذي بعده وثا العالم
 وظهور آدم هو خطابا يتابع قوله الست بركم لذي
 آدم بعد خروجه من الجنة وادام عليه السلام من الجنة و
 استخرج ذريته من ظهره وصلبه وكان ذلك
 في موضع بارض اليمن كما في تفسير الخازن وأما
 قول الجلال المحلي ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا
 معنويا لا تعلقا بتخييرا بان يكون حالة عدمه
 مأمورا الظاهر هو خطابا بالنسبي لا زلي قبل وجود
 المكلفين من اولاد آدم ثم كونهم في اخذ المشاق
 بالاشياخ كالذرية الدنيا لحظة عند الخطاب
 لعله لا يمنع اطلاق المعدوم عليهم لانهم ردوا إلى
 ما كانوا عليه في لحظة بخلاف الخطاب بالعقب
 على يد الرسل بعدما كانوا بالغين عاقلين في عالم

خطابا وانما ليس

الشهادة بالاجساد فانه يتغير حيث يد في حق
 الموجودين مقتوي في حق من يات بعد ذلك الى
 ان يوجد بشر وط الكلف لكن وجود الخالدين
 مشهور حيث كانوا في عالم الكسب بربكم باسباح
 كالذر على مذهب من اشترط وجود المخاطب
 للخطاب ومن لم يعتبر هذا الوجود لم يشترط
 وجود المخاطب ففوله تعالى الست بربكم فالواكي
 مو اول خطاب بالكلف على بني آدم الا انه اجالي
 بخلاف خطابه بالكلام اللطيف بالكتب المنزلة على
 يد رسله فانه تفصيل لم يتق شئ قال الله تعالى
 ما وكننا في الكتاب من شئ فالحكم بمعنى ما به الخطا
 يرجع الى الامر بالكلام مطلقا نفسا كان او لفظيا
 قديما وهما من صفات الذات القديمة وان كانت
 الاضافات الى المخاطب حادثة وقت الخطاب
 قال ابن ابي عمير في رسالة المعاد الجسد اعلم
 ان تراب الارض التي خلق الله آدم منها قدراته
 لكل ذرة منها من ذرات ذريت روحا مختصة
 ثم لما اخرجها من سلب آدم كثر في كل ذرة بروحها
 واخذ الميثاق عليها ثم ذرهم على ظهره ورد
 ارواحهم الى خزانه الغيب حيث كانوا ثم اخرج
 تلك الذرات كلها من ظهره ادم مترجمة باسباح
 النطفة الى رحم حواء ثم اضاف بنيه قونا بعد
 قرن الى الارحام ثم خرجي جهنم من الارحام بعد

قال القاضي كمال الدين في
 الجواب عن سؤاله في
 قوله تعالى الست بربكم
 او سلبا وهو كما صدر في
 اللغوي ولا يتصل بغيره
 النسبة وعلى الامور
 شق في هذا الموضع
 المكلف ان يقول ان
 انتهى القول وبما سأل
 اصولي وبما سأل
 الا في قوله في الاصل
 ثم قوله في الاصل
 وحكي في قوله في الاصل
 الى ان لا يكون في
 علم في قوله في الاصل
 القارة ان قوله في الاصل
 ايقاع الشبهة او قوله في الاصل
 لا ينافي في ان ما قلناه في الاصل
 من الاحكام الا ان يريد الحكم في الاصل
 من قوله في الاصل في الاصل

التسمية بالاعذية الى فضل الدنيا وقال الحق
 على الفاري في شرح الفقه الاكبر عند قول
 الامام اخرج ذرية ادم اي طبقة بعد
 طبقة الى يوم القيامة من صلبه اي ولا
 ثم من صلب ابنايه وترايب بناته على صور الذر
 بعضها بيض وبعضها سود وانتشروا اليدين
 ادم ولبساره فجعلهم عقلا فخطبهم اي حين
 اشهدهم على انفسهم بقوله الست بربكم وامرهم
 بالايمان والاحسان ونهاهم عن الكفر والكفران
 فاروا بالربوبية اي ولا انفسهم بالعبودية
 حيث قالوا بلي كان ذلك منهم اي قوله بلي الذي
 صدر عنهم ايمانا اي حقيقيا او مكيما فهم يولدوا
 على تلك الفطرة انتهى واقول حيث اقروا على
 انفسهم بالعبودية فامر بالايمان يشمل ان كانت
 مضت الفروع حيث كانت مبينة عليه سيما قال
 ابن العاد في كشف الاسرار كما سيأتي انه يتا لما اخذ
 العهد والميثاق وقال تعالى حين اشهدهم على انفسهم
 واعلموا انه لا اله غيري ولا رب ولا خالق ولا معبود
 غيري وهذا صريح بان العبادات ايضا اخذ
 عليها الميثاق مستقلا لا مضمنا للايمان فالكفار
 على هذا كانوا مخاطبون بالايمان مستقلا بانواع
 العبادات المفروضة مستقلا حيث قال ولا معبود
 غيري مطلقا اي بما في نوع من العبادات كانت

بنا على العهد الثاني لقوله تعالى الخطاب في سائر
 عليكم زبلي يذكرونكم عهد وميثاق وانزل
 عليكم كتابي فقالوا شهدنا بانك ربنا ولا معبود
 لنا سواك فاقوا بذلك اذ الكتب الموعودة
 بالانزال كان متفقنا بالاصول والفروع لانه
 لم يخل كتاب من الكتب من الاحكام فكيف
 يقال الكفار مخاطبون بالايان فقط دون
 الفروع بنا على العهد الثاني قائل فالتكليف حينئذ
 بنا على العهد الثاني بالكلام النفسي قال في شرح
 مختصر مختصر المنار في اصول الفقه للشيخ طاهر بن
 عمر بن حبيب الحلبي والكفار مخاطبون بالايان
 بنا على العهد الثاني باجماع الفقه اي وبإدما
 يحتمل السقوط من العبادات اي من الفروع
 كالصلاة والصوم والزكاة والحج عند الفريقين
 من حيث قالوا الكفار مخاطبون بجميع اوامر الله
 ونواهيهم من حيث الاعتقاد والاداء في المونة
 في الآخرة فيما يقعون عن ترك ذلك لقوله تعالى
 ما سلككم في سقر قالوا له ذلك من المصكين قال ابن
 ملك على مفضل هذا المختصر المستفي مختصر المنار
 يفي من المسلمين المعقدين فوضيعة الصلاة
 وهذا السائل يقول من اهل التفسير ثبتت
 ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة في الآخرة
 وتلي وجوب الاداء في اسما له بما قل ذلك

مخاطبون

مخاطبون عند البعض وهو ان في بني الله عنه
 والعاقبون من مشايخنا وان كان لا يخفى خلافه
 عندنا بقا العلماء ما ورا النهر وليس مراد علينا
 العراقيين ان دأبها اي ادا ما يحتمل السقوط
 من العبادات بما نزلهم حال الكفر ولا قضاء وما
 واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
 يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان
 زيادة على عفو الكفر وترك الايمان قال
 الشيخ ابراهيم اللقاني المالكي في شرح جوهرة
 العقيدة له عند ذكر بحث وزن اعمال بعض الفقهاء
 مستدلا بقوله تعالى واما من خفت موازينه
 فانه هاوية وخوفه تعالى ومن خفت موازينه
 فاولئك الذين خسروا انفسهم اذ لا يقال
 للمؤمنين فكنتهم بها تذبذبون وتطمنون
 ولا يقال انهم هاوية على انه هو الجاري
 على القول بتكليفهم بالفروع على ما هو الامح
 واما بتكليفهم بالاصول فمتفق عليه انتهى
 واما قال والكفار مع انهم كانوا مقربين
 بالايان الفطري وكانوا مسلمين اي خالين
 من الكفر والايان الكسبي حين ذلك كما قاله
 ابو حنيفة ولعله بالنظر لما يدلوه من ايمانهم
 الفطري الحاصل بقوله تعالى في عالم السيت
 بتركهم بعد كونهم عاقلين بالعين في عالم الشهادة

اذ قد ورد فيه الخطاب بانواعها لقوله تعالى
 فيه فلهايتها الناس ان رسول الله اليكم جميعا
 الى قوله فامثوا بالله ورسوله ونص فيه اقيموا
 الصلاة واتوا الزكاة ونص فيه كتب عليكم
 الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ونص فيه و
 على الناس الحج من استطاع اليه سبيلا وهكذا
 وهذه كلها بعد البعثة كما قال السرخس المحلى
 اذ لا حكم قبلها وهو تجزي في حق من وجد
 بشروط التكليف في عهد صلى الله عليه وسلم
 ولم يقبل الى يوم القيمة بالتعلق المعنوي
 الى ان يوجد في عالم الشهادة ذلك الجانب
 بشروط التكليف فاذا وجد كذلك
 اي بالتمام فلا يكون تجزيا في حقه
 ايضا ولا يشترط وجود المكلفين
 تماما بالنظر الى هذا الخطاب بالحكم الشرعي
 ولا تسمية الخطاب خطابا لله حقيقة لا بما
 على الاصح ايضا لانه انما كان يلزم ذلك
 اي المجاز لو كان القرآن الذي ورد به
 الخطاب مجازا في المسمى وهو الكلام
 النفسي لكونه دالا عليه والاصح كما قال
 السيناوي في شرح الفقه الاكبر وانت خبير
 ان عدم الفاعل من انكلامية ما بينه في
 المعصية وكعدم كون المعارضة والتجدي

بكاله

بكلام الله حقيقة وكعدم كونه المقرو والمخف
 كلام الله حقيقة الى غير ذلك من المعاسد
 انما يلزم ان لو كان اطلاق الكلام والقرآن
 على اللفظ بطريق المجاز وليس كذلك بل يطلق
 عليه الكلام والقرآن بطريق الحقيقة فيكون
 كلامه مشتركا بين اللفظي والنفسي وقال
 بعضهم هي حقيقة شرعية وقال ابن القيس
 على النسخة عند قوله والقرآن كلام الله تعالى
 غير مخلوق وانما عبر بذلك ثانيا لا مادة ان
 هذه الصفة المقدسة لا يطلق عليها الكلام
 يطلق عليها القرآن ايضا والمراد من كون الصفة
 مكتوبة ومحفظة ومقروة ومسومة مكتوبة
 ما يدل عليها لا هي نفسها حقيقة وجواب
 اخر هو ان الموصوف بهذه الامور القرأت
 اللفظي لا النفسي فلا اشكال في ذلك الفعل
 كما ظهر اذا اسند لله كان متصفا بالاجاب
 واذا اسند للعباد تصف بالوجوب فهو شيء واحد
 له اعتباران قاله ابن ابي خريق في خواشيم الجمع
 لكن قال فارسي الهدية في تحرير آية على الهداية قال
 عامة اهل السنة حكم الله تعالى صفة اولية الله
 تعالى اي خطاب القديم بالكلام المتعلق بفعل
 المكلف ايجابا او تحييرا او تحيما او كراهة وكون
 الفعل واجبا او فرضا وسنة وجلا او حراما



وَحَسَنًا وَتَجَمُّدًا وَبَاطِلًا وَحَقًّا وَنَحْوَهَا بِحَاوِمِ اللَّهِ
تَجَمُّدًا بِحُكْمِهِ وَطَلْفَةً وَأَمَّا لَيْسَ بِحُكْمِ اللَّهِ عَلَى لِسَانِ
النَّاسِ بِطَرَفِ الْجَازِ عِنْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَالْمَعْرِ
لَهُ فَإِنَّ عِنْدَهُ الْأَيْحَابَ عَيْنَ الْمُوجِبِ بِنَجْمِ الْجِيمِ
وَالْوَجُوبِ وَالْحُكْمِ عَيْنَ الْمَكُونِ وَالْأَخْدَانِ عَيْنِ
الْمَحْدَثِ وَالتَّكْوِينِ عَيْنَ الْمَكُونِ ثُمَّ الْمَكُونُ الَّذِي
يُسَمَّى كَمَا جَازَاهُ الْوَجُوبُ وَالْحُسْنُ وَالْقَبِيحُ
وَكُونُهُ وَاجِبًا وَحَسَنًا وَقَبِيحًا وَبَاطِلًا وَفَاسِدًا
صِفَاتُ الْأَفْعَالِ وَالْمَفْعُولِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْفِعْلِ بِحَيْثُ
بِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ وَكَسْبِهِ وَإِنْ كَانَ خَالِفَهُ هُوَ اللَّهُ
تَجَمُّدًا وَحُكْمُ الشَّرْعِ مَا نَبَتَ بِهِرَ الْإِخْتِيَارِ لِلْعَبْدِ
فِيهِ وَمَا نَبَتَ بِهِرَ الْفَعْلَةِ الْإِزْمَةِ لِلْفِعْلِ
لَأَنَّهُ نَفْسُ الْفِعْلِ أَنْتَهَى أَحْفَظُهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ
وَمِثْلُهُ فِي شَرْحِ مَخْتَصَرِ مَحْتَضَرِ النَّارِ فِي الْأَصُولِ
لِلشَيْخِ قَاسِمٍ قَطْلُوْنَا الْخَفِيِّ فَيَكُونُ قَارِي هُدَايَةٍ
نَفْلُهُ مِنَ الْقَوَاعِدِ الْأَصُولِيَّةِ لِأَحْتِيَاجِ الْمُكَلِّينَ
إِلَيْهَا أَسَدًا حَتَّى لَا يَفْرُقَ بَيْنَ التَّكْوِينِ وَالْمَعْنَى
الْمَصْدَرِ الصَّنْةَ الْقَائِمَةَ بِالْمَكُونِ الْمَوْجُودِ
غَيْرَ تَأْوِيلِهِ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ وَبَيْنَ الْمَكُونِ الْمَخْلُوقِ
أَسَدًا مَفْعُولٍ حَيْثُ قَالَتْ الْأَشَاعِرُ مُوَافِقًا
لِلْمَعْتَزِلَةِ بِأَنَّ التَّكْوِينِ عَيْنَ الْمَكُونِ الْمَخْلُوقِ
مَعَ أَنَّ التَّكْوِينِ الْمَصْدَرُ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَفْعُولِ
بِجَازِ لَفْظِي كَأَخْلَقَ بِمَعْنَى الْمَخْلُوقِ قَدْ لَوْهُ الْعَالَمُ

الَّذِي

الَّذِي يُشْفِقُ بِهِ الْأَوْثَانُ
لَا رَهْصَ الْفِعْلِ م

الَّذِي يَحْتَثُّ فِيهِ الْحُكْمُ عِلْمُ الْغَفَايِدِ عِلْمُ تَبَتُّوْلِ
مِنَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَغَايَةِ الْفَوْزِ بِسَعَادَةِ
الدَّارَيْنِ وَمَوْضُوعُهُ هُوَ الْمَعْلُومُ مِنْ حَيْثُ
يَتَعَلَّقُ بِأَنْبَاءِ الْغَفَايِدِ الدِّينِيَّةِ كَمَا فِي شَرْحِ
الْجَوْهَرَةِ وَفِي أَتَمَامِ الدَّرَايَةِ لِلْسُّوْطِيِّ هُوَ عِلْمُ
يَحْتَثُّ فِيهِ غَمًّا يَجِبُ اعْتِفَادُهُ وَقَالَ الْفَاضِلُ
طَاشِرُ كَبْرِي زَادَهُ فِي مَوْضُوعِ الْعُلُومِ لَهُ
وَمَوْضُوعُهُ ذَاتُ اللَّهِ وَصِفَاتُهُ عِنْدَ الْقَدِيمِ
وَعِنْدَ الْبَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ مَطْلَقًا وَعِنْدَ الْمَتَأَخِّرِ
الْمَعْلُومَاتِ مِنْ حَيْثُ يَتَعَلَّقُ بِهَا أَنْبَاءُ الْغَفَايِدِ
الدِّينِيَّةِ تَقْلُفًا قَرِيبًا أَوْ بَعِيدًا أَنْتَهَى فَإِذَا عُلِمَتْ
مِنْ مَوْضُوعِ عِلْمِ الْغَفَايِدِ مَا الْمَوْجُودَاتِ
مَطْلَقًا وَالْمَعْلُومَاتِ مِنْ حَيْثُ يَتَعَلَّقُ بِهَا الْغَفَايِدِ
الدِّينِيَّةِ أَوِ الْمَحْدَثَاتِ مِنْ حَيْثُ يَحْتَثُّ عَنْ حَوَالِهَا
مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقُ بِهَا الْغَفَايِدِ الدِّينِيَّةِ أَوْ ذَاتِ
الْبَارِي وَصِفَاتُهُ عِنْدَ الْقَدِيمِ وَأَوْ فِدَا شَهْرَانِ
مَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يَحْتَثُّ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الَّتِي
تَلِيهِ فَيَأْوِلُ الْعَوَارِثَ بِالْأَوْصَافِ عَلَى أَنَّ
الْمَوْضُوعَ ذَاتَ الْبَارِي كَمَا سَبَقَ وَمَا يَحْتَثُّ فِيهِ
عَنْ حَوَالِهِ الدَّائِمَةِ لِتَوْسِيْعِهِمْ بِالْإِتِّحَادِ الْأَحْوَالِ
عَلَى مَا يَمُرُّ لِمَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَجَمُّدًا وَلَمَّا نَبَتَ عَلَيْهِ
وَأَنَّ كَانَتْ الْأَحْوَالُ فِي الْأَصْلِ مُشْعَرَةً بِالْأَحْوَالِ وَ
الْإِتِّحَادِ وَهُوَ عَلَيْهِ مَحَالٌ فَاعْلَمْ حَقِيقَةَ عِلْمِ

المفاهيم قال بعضهم حفيضة علم الكلام في
 المفاهيم الدينية عن ادلتها اليقينية وهذا
 اشمل مما في الجوهر من قوله علم المفاهيم
 علم يتناول مباحث الذات والصفات انتهى
 لان علم المفاهيم لم يكن قاصراً عليها فقط
 بل بحث فيه عن امور خمسة كاسيائية عن عز
 ابن جماعة في درج العالي يريد اعلم الكلام قوا
 عقائد الاسلام في مسائل الكلية الاعتقاد
 الشرعية لا مسائل الكلام فقط اذ حقيقة كل
 علم في المدونات لا في الازهان مسائله الكلية لا
 الجزئية وقد يراد المسائل الجزئية كعلم الحديث
 رواية وعلم التاريخ وعلم السير لانها ليست
 مما تضبط بالفواعل الكلية وانما احتزنا
 بقولنا في الازهان لخراج العلم على انه من مقولة
 كيف اذ محله جنيد الذهن والمدونات لانه
 صفة للنفس وانما المدونات محل العلم بمعنى
 المسائل مطلقاً قايمة قال الاجموري في شرحه
 على التهذيب ثم ان في تعريف العلم اي الحاد
 امور الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة
 لانه من مقولة كيف على الاتح اي صفة
 للنفس وليس بفعل وهو التأثير واليجاد الاز
 ولا بانفعال وهو التأثير وقول الاز هو
 الصورة الذي هو نسبة بين الصورة والعلم
 وقال

وقال في شرح المطالع العلم من مقولة كيف
 والانفعال قال محسنة اشار بالتردد الى ان
 العلم فيه خلاف نشا من ان العلم ليس بحاصل قبل
 ارتسام الشئ في الذهن وحاصل به والحاصل
 خيان الصورة الرئيسية وانفعال النفس عنها
 بالقبول ومن قال انه من مقولة الاضافة يقول
 ايضا في حال الارتسام تحصل اضافة مخصوصة
 بين العالم والمعلوم لم تكن حاصلة قبله في العلم
 قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله
 فيما في شرح الطوالع مقولة ان يفعل هو كون
 الشئ مؤثراً مادام مؤثراً وان يتفعل هو كون
 الشئ متأثراً مادام متأثراً ومثل ذلك بوضع
 الحاتمة على الشمعة فوضع الحاتمة على الشمعة مؤثر
 فيها ان يفعل وتأثر الشمعة به ان يتفعل والقصور
 الحاصلة اليه تشاهد عقب ذلك هو كيف انتهى
 واعلم ان الاولين بعد انقضاء التأثير والتأثير
 الاولين منهما فعل وللثانية انفعال قال الملاحسين
 المشاوي في شرح تصريف الغري عند قوله علم
 التصريف هو تحويل الاصل الواحد الى امثلة متعد
 لمعان مقصودة لا تحصل الا بها هذا تعريف للعلم
 بمعنى الفعل والعمل ولا شك ان الفعل والعمل
 ليس بعلم انتهى فلم يكن العلم من مقولة الفعل ولم
 يتق الا ان يكون كيف على الاتح لكن بالنظر الى

المكتبة

[illegible]

مختص وجعل علة الامكان مطلقا لا مقفلا
 مردود لما قاله الام الفرائي في خواشيه على
 المسائل الاربعينية فلا يقال صفاته تعالى
 ممكنة جائزة القدم في نفسها لانها مقفلة
 الى محل تقوم به وانما علة الامكان لا تقتار
 في الوجود فبطل قول الرئيس ابن سينا بان
 كل مقتدر ممكن في الفرائي الا ترى ان العرض
 مقتدر الى الجوهر في قيامه به ومستغن عنه
 في وجوده فانه من الله تعالى لا يلزم من
 اقتدار الشيء الى محل يقوم به اقتداره اليه
 من حيث وجوده حتى يكون مختصا له
 فيصدق عليه انه مقتدر لكن لا يدل على امكانه
 حيث هذا الاقتدار ليس اقتدار الوجود فبطل
 كون كل مقتدر ممكنا قال في اشارات المرام ان
 الاقتدار اعم والامكان اخف والاستدلال
 بالاعم على الاخف غير مستقيم انتهى واقول
 اعلم ان المراد هنا من الامكان الممنوع هو الامكان
 الخاص المراد في الجائز لا مكان العام المستعمل
 عند المتكلمين في الصفات على اصطلاح المناطقة
 كقولهم الله قديم بالامكان العام اي ممكنة
 عامة اليه هي سلب الضرور عن الجانب
 المخالف للقضية في الحكم اي لا ضرورة الى
 سلب القدم عن الله تعالى بل نبوت القدم كـ

تعالى

فان العلة في هذا المقام هي
 الامكان لا المقتدر
 والامر بالمقتدر هو
 مقتدر على الامكان
 والامر بالامكان هو
 مقتدر على المقتدر

تعالى ضروري فاذا ثبت له القدم بالضرورة
 فسلمه عنه ليس بضروري يعني عدم كونه قدما
 ليس بضروري بل اتصافه بالقدم واجب كتحقق
 وقد ثبت له تعالى القدم بالضرورة اذ القدم لازم
 قطعا للوجوب بالذات فيكون ملحقا بالواجب اي
 داخل تحت الواجب لا من قسم الجائز الذي يختص فيه
 تأمل قال الحياي على السعد على النسبة عند قوله
 وان القيام هو اختصاص الناعت بالعموم كما في
 اوصاف الباري تعالى اي قيام الشيء بالشيء بحيث
 يتقضي ان يكون احدهما ناعما والاخر مفعولا يندب
 ان تفسير القيام بالبقية في التخيير مطرد في
 اوصافه تعالى وقد يدفع بان التفسير لقيام له
 المطلق المطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا
 ولذا حكموا ببقائها اي ببقاء الصفات دون
 الاعراض انتهى بسببه اقول لعل منهم اطلاق
 العرض مطلقا على صفاته تعالى لكون العرض في
 اصطلاحهم هو ليس له وجود ثابت في الخارج
 بل حتى في نفسه مالم يكن متعلقا لمحل ففقط لا
 استقلاله لكونه المحل بخلاف الصفة فانها اسم
 لما لها وجود في الذهن وفي الخارج تبعا واستقلاله
 كالعلم والارادة والقدرة الكليات من المعاني
 الوجودية بناء على مذهب من يقول من ان الحكماء
 والمتكلمين بوجود العكلى الطبيعي الخارج بنفسه

الامر بالمقتدر هو مقتدر على الامكان
 والامر بالامكان هو مقتدر على المقتدر
 والامر بالمقتدر هو مقتدر على الامكان
 والامر بالامكان هو مقتدر على المقتدر
 والامر بالمقتدر هو مقتدر على الامكان
 والامر بالامكان هو مقتدر على المقتدر

فان العلة في هذا المقام هي
 الامكان لا المقتدر
 والامر بالمقتدر هو مقتدر على الامكان
 والامر بالامكان هو مقتدر على المقتدر

فضلا عن وجوده الذهني ووجوده في ضمن
افراد في الخارج كما نقله الجاهل في الدرة
الفاخرة له في تحقيق وجود الواجب تنبئية
آخر قال بعضهم قولهم ان العرض لا يبقى زمنين
كالصفر والحمرة ونحوهما مثله مبني على ان علة
الامكان لا تقار لانه لو بقي زمنين كان في الزمن
الثاني غير متغير فلا يكون ممكنا اما على ان علة
الامكان الوجود فيبقى زمنين لانه في الزمن الثاني
موجود فهو ممكن انتهى وقد علمت مما مر
ان علة الامكان هو لا تقار والوجود لا لا تقار
المطلق الشامل لا تقار القيام واقفاد الوجود
فان الذي يصير الشيء ممكنا هو افتقاره لغيره
من حيث وجوده فقط على الراجح المعتمد واما
قوله على ان علة الامكان الوجود فيبقى زمنين
فيحتاج الى بيان وتقرير المذهب فذهبنا
كل عرض لا يبقى زمنين بل زمنا واحدا فيزول
ويتجدد مثله كلما دعا اليه الحاجة واما مذهب
الماتريدي كايه الدراكنون السني في بعض
العرض لا يبقى زمنين كحرة النخل لا كل عرض
ازمن الاعراض ما يبقى زمنين وازمنة قضاة
بل يستمر مادام محل قيامه باقيا كالعلم والارد
والقدرة التي من الكمالات القائمة بموصوفها
المستمرة بالصفة في القديم وبها والعرض

في الحادث

في الحادث فتكون من قسم العرض كما سبق محله
واما الذي يشبهه بالمستمر من هذه الاعراض
الصفات للحادث ويتجدد مثله فهو من جزئيات
تلك الصفات الكلية القائمة بموصوفها بدليل
كل موجود حادث متناه فيزول لان كل
ما وجد في الخارج من جزئيات الكلية متناه
لخرج الكل الطبيعي المختلف في وجوده بنفسه
في الخارج من ان يكون متناهيا زائلا مع الحدث
في المصنف الموجود في ضمن الافراد كالحوانية
الموجودة في ضمن زيد مثلا في المتجددات من
جزئيات تلك الصفات كالمعرفة المتجددة بنحو
مخصوص المشمولة لعليتها العلم القائم بموصوفها
وكذا الفصد المتجدد المشمول لعلية الارادة
لقائمة بموصوفها والقدرة الجزئية التي هي
جزئي من جزئيات القدرة الكلية القائمة
بموصوفها وهي التي تسمى بالاستطاعة التي
مع الفعل المدرجة تحت كليتها القدرة المطلقة
القادرة على جزئياتها المسمى بالكلية بالقدرة
الممكنة عند الأصوليين والفنهاء وهي التي
تقع ان تكون مداها التكليف لا استطاعة بمعنى
سلامة الآلة الجوارح والاسباب لانه لا تطرد جميع
العبادات كإتيانها في ما شئت على شرح فطوينا الحنفية
على محقق مختصر المنار الحنفية في اصول الفقه ونوينا

العرض لا يبقى زمنين بل زمنا واحدا فيزول ويتجدد مثله كلما دعا اليه الحاجة واما مذهب الماتريدي كايه الدراكنون السني في بعض العرض لا يبقى زمنين كحرة النخل لا كل عرض ازمن الاعراض ما يبقى زمنين وازمنة قضاة بل يستمر مادام محل قيامه باقيا كالعلم والارد والقدرة التي من الكمالات القائمة بموصوفها المستمرة بالصفة في القديم وبها والعرض

العرض لا يبقى زمنين بل زمنا واحدا فيزول ويتجدد مثله كلما دعا اليه الحاجة واما مذهب الماتريدي كايه الدراكنون السني في بعض العرض لا يبقى زمنين كحرة النخل لا كل عرض ازمن الاعراض ما يبقى زمنين وازمنة قضاة بل يستمر مادام محل قيامه باقيا كالعلم والارد والقدرة التي من الكمالات القائمة بموصوفها المستمرة بالصفة في القديم وبها والعرض

العرض لا يبقى زمنين بل زمنا واحدا فيزول ويتجدد مثله كلما دعا اليه الحاجة واما مذهب الماتريدي كايه الدراكنون السني في بعض العرض لا يبقى زمنين كحرة النخل لا كل عرض ازمن الاعراض ما يبقى زمنين وازمنة قضاة بل يستمر مادام محل قيامه باقيا كالعلم والارد والقدرة التي من الكمالات القائمة بموصوفها المستمرة بالصفة في القديم وبها والعرض

العرض لا يبقى زمنين بل زمنا واحدا فيزول ويتجدد مثله كلما دعا اليه الحاجة واما مذهب الماتريدي كايه الدراكنون السني في بعض العرض لا يبقى زمنين كحرة النخل لا كل عرض ازمن الاعراض ما يبقى زمنين وازمنة قضاة بل يستمر مادام محل قيامه باقيا كالعلم والارد والقدرة التي من الكمالات القائمة بموصوفها المستمرة بالصفة في القديم وبها والعرض

في قوله تعالى
 وما يلقى من العذاب
 ما يحزنه
 وما يلقى من العذاب
 ما يحزنه
 وما يلقى من العذاب
 ما يحزنه

لذات المقدسة العلية او ينفي عنها من الصفات
 الوجودية والسلبية وهو ذلك انتهى لقول
 يعني من جهة ما يجب له كالصفات الوجودية
 او من جهة ما ينفي عنه كالسلبية على اللف
 والله المرب فاستلزم معنى السلوب بدليل قول
 او ينفي عنها لا يعني السالب لان الاتصاف به
 واجب فكيف ينفي عنه كالوحدانية ولا شريك له
 وقوله وهو ذلك معروفي لكل من السلبية
 والوجودية فيكون التعريف فاصرا غير جامع للجائز
 في حقه تعالى اذا اتصافه تعالى بالوجودية واجب
 وبالسلبية يعني السالب كالفرد داخل تحت
 الواجب ومعنى السلوب كالاتصافه تعالى بان
 لا يكون قديما مثلا تحت المستحيل يخرج الجائز
 في حقه تعالى كاتابته الملمع وتعذبه القيا وحسب
 لواقعه على قوله من حيث يتعلق به اثبات المفاهيم
 الدينية لشمل التعريف وكل قال بقض لا فاضل
 في شرح المسألة واعلم ان الاتصاف بعدم تسمية
 ما يجب للباري تعالى وما يتبع في حقه صفات
 الاحوال لا شعاع الحال بالتحول والانتقال
 وهو على الباري تعالى محال ولكن توسعوا بالحق
 الاحوال على ما يتم في بيان موضوع علم الكلام
 بعد اطلاق ذلك في تعريف الموضوع الشامل
 لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم

ما يجب

ما يجب في ذلك العلم عن احواله لذاتية أي
 تلحقه لذاتية او بجزئية او الخارج عند مسأوله
 وبينوا ان موضوع علم الكلام المحذات اذ يجب فيه
 عن احوالها من حيث تعلفها بالمفاهيم الدينية
 واما مسائله فهي انقضايا النظرية الشرعية الا
 اعتقادية واما غاياته فهي ان يصير الايمان والصدق
 بالاحكام الشرعية محكما ثم اعلم ان تمييز محال
 وجوب العلم كحقيقة تيقا ومعرفة صفاته الذاتية
 ومحال وجوب العلم كيقين شروط النبوة أي من
 المذكورة فقد اختلفت في اشتراطها فالجمهور على
 الاشتراط وذهب البعض الى انها غير شرط وكيفية
 إعادة المعلوم والسؤال في القبر والمراد من
 المعلوم ما على انها موضوع علم الكلام المعلومات
 التي يحتمل عليها ما يصير معه عقيدة دينية او مبدأ
 لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالتقدم
 والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها
 وعما تنسج عليه كالحروف والتعدد والجسمية ونحوها
 وعن احوال الجسم والعرض من الحروف والافتقار
 والتركيب من الاجزا وقبول القضا ونحوها وكل ذلك يبحث
 عن احوال المعلوم فثبت قال ابن ابي شريف حاشيته
 على السعد على النسبية عند قوله وعلم الكلام اساس
 قواعد عقائد الاسلام فان قيل القاعدة قضية
 الكلية يتعرف بها احكام جزئيات موضوعها

أي كفاعل مرفوع فاذا علمنا ان الفاعل مرفوع
 ابدا عرفنا ان زيد من جازيد مثلا مرفوع ككونه
 جزئيات من جزئيات كل فاعل ومن المفاهيم ليس
 بفائدة كقولنا صفة العلم ثابتة لله صفة القدرة
 ثابتة لله وكذا الارادة وعلم الكلام اساس للمفاهيم
 فلم يفسد الفواعل بكونها اساسا لها اي للمفاهيم
 قلنا لان ما ليس بفائدة من المفاهيم مندرج تحت
 ما هو فاعل فالامثلة التي ذكرت مندرجة تحت
 قولنا كل صفة كال ثابتة لله تعالى وهي فاعل فاساس
 الفواعل اساس ما هو مندرج تحتها انتهى وفي حاشية
 عصام الدين على السعد على المفاهيم النفسية ايضا
 ما نصه قال في شرح الواقفة الاحكام الماخوذة
 من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به تنسيق العقائد
 كقولنا الله سميع بصير قد ير علم مريد وهذا يستلزم
 اعتقادية واصولية وقد دون علم الكلام له والكتاب
 ما يقصد به العمل وهذه تستلزم عملية وفرعية وفائدة
 علم العقيدة والمراد من الثاني الذي هو عبارة عن الاعمال
 الظاهرة والاحكام الفروعية علم الشرايع والاحكام
 الجزئية التي تحتها اما فاننا لو اوجدنا واحدا من الكلمتين
 وبمفاهيم الاسلام المفاهيم الفائمة باحد اهل النبوة
 وازافة الفواعل الى المفاهيم التي هي علم التوحيد
 والصفات بياينة فان مبني علم الشرايع هو علم
 المفاهيم انتهى وجواب اخذ ذكره الفاضل سري

الدين

الدين في حاشيته على النجدة عند ذكر المعاني الثلاثة
 للعلم حيث قال المراد اما الفواعل وادراكها او
 الكلمة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى اي بالتميز
 والممارسة وعلم الحديث رواية لا يصدق عليه ولا
 واحد منها والظاهر ان هذا مبني على تعريف المحققين
 السالكين في طريقة الفلاسفة اذ علومهم قضايا كلية
 واما علماء الشريعة والعلوم الادبية فيطلقونه على
 رابع لا يكون من القضايا الكلية انتهى اي فيطلقونه تارة
 على مسائل جزئية بالمدونات كعلم التاريخ والسيرات
 فانه على هذا قولنا صفة العلم ثابتة لله ونحوه مثلا
 لا يستلزم خروج من علم المفاهيم لعدم كونه فاعلا حين
 انه ليس قضية كلية ولا يحتاج الى اندراج تحت ما هو
 فائدة لتجده الاطلاق عليه بانه من المسائل الجزئية
 الاعتقادية اذ يراد من العلوم المدونات تارة المسا
 يل الجزئية الكلية كما افاده المحقق سري الدين
 لما ذكره تنبيه ثم اعلم ان المراد من الذاتية في قولهم
 موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بنا
 على ان الموضوع في هذا العلم ذات الباري اي الاشياء
 المنسوبة الى الذات سواء كانت من الصفات الذاتية
 الوجودية او السلبية والاضافية مما ينسب الى
 الذات فلا يقال البحث عن صفات الافعال والاحوال
 والسلوبي يخرج لان البحث عنها ليست من الصفات
 الذاتية الوجودية واعلم ان هذا بخلاف غيره من مرمعا

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في سنة ١٠٠٠ هـ
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠ هـ
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين

[illegible][illegible]

الحقيقة المحمدية
منه الكلف النفا
افراد العام
يعرف باصله
في الانبياء
قد راجع
لا الجنس
قال القاضي
على ما
المفيدة
العقائد
والا

من علماء الدين
والعلماء والأعيان
والأعيان فزادها
والمسكن عليه صفاته
والأعيان فزادها

من الانسان
والفاسد والوضوح
والمساوي والمواضع
من الناس
الذين هم في الدنيا
من سائر خلق الله
الذي هو في الدنيا
من سائر خلق الله

البجاء في الحقيقة
 بينه وبين الحقيقة
 كما ينبغي أن يكون
 فوق القراءات
 ضبط فوق
 تبيان من خطا
 ثلاثة المسئلة
 من المسئلة
 فوق مسئلة
 موجود أصلا
 مو وهاء
 ثواب من هذا
 الخارطة عن هذا
 التبيان حقيقة

فقد خلق من قبل ولم تكن
شيئاً اي ما خلق من قبل ولم تكن
موجوداً ليعمل ما يكون
الفرق بين الخلق وبين
ما كان موجوداً قال القائل
لا يفتقدون الغاية وهو الذي
لا يفتقدون وجود شيء ولا غير
تابع الاعتقاد الشيء وعلمه
انه موجود فوجوده لا يفتقد
ولكن وجوده لا يفتقد
عند وجوده لا يفتقد

وَمَا لَدُنَّكَ مِنَ الْمُنِيعِ
فِي الْمَوْتِ وَالْخَبَرِ

[illegible][illegible]

قال الذين
من علماء الدين
الصفاء والبر
والعباد
والأولاد

فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة
فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة

على تلك المسئلة او بالشرع ولعل اذا لم يكن كذلك
واما اثبات ما لم يرد في الشرع من المسائل فليس من علم
اصول الدين المستقيم بعلم الكلام وان وقع في كتابه
فذلك استطراد يورد في تبيين الصلحة انتهى
ينحصر فالنص في اعتبار وصفه في نفسه بغيره
اذ الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب واستحالة
وجواز اي لا يخلو من انصاف واحد منها فالنص
في قوله ينحصر عايد الى الحكم لان هذه الاوصاف للحكم
وقال الشارح الحفي في خبره في تعلقه في ثلاث
اقسام لان ما يحكم به العقل اما ان يقبل الثبوت ولا
تنافيا جميعا او يقبل الثبوت فقط والافتقار فقط
فالاول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل
تبيينه اما قدرنا قبل فاعل ينحصر مضافا الى متعلقه
لان هذه الثلاثة ليست احكاما وانما هي محكوم بها فلا
يصح جعل الحكم منقسما اليها اعني لان الحكم تصور
الحكوم والمحكوم به والنسبة والافتقار والافتقار
وليس هو الوجوب والاستحالة والجواز وانما هي
متعلقات الحكم العقل وان ثبت قدرته اي انصاف
قبل الوجوب وتاليه بحيث يكون الاصل اثبات
الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز
انتهى وبهذا علمت ان قول بعض المتقدم ذكره ينبغي
ينحصر وصفه ان الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما
وجوب الخ مني على المساحة اذ الوجوب وجوز

فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة
فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة

فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة
فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة

فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة
فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة

والفقه والفساد من صفات الافعال لا صفات
الحكم وان الحكم بمعنى المحكوم والايضا بمعنى الواجب
والوجوب والتكون بمعنى المكون مجازات عندنا
كما يند عليه فاري الهداية فاذا علمت ذلك علمت
ان ما نقل عن ابن تيرقان الايجاب والوجوب لا
يختلفان الا بالاعتبار بيني على مذهب الانشاعرة
قوله فالواجب ما لا يتصور الخ التصور حصول
صورة الشيء في الذهن ولا شك ان كل حكم متصور
عدمه بمعنى انها تحصل في الذهن فلا يصدق واحد
على فرد من افراد الحدود مثلا قولنا الصانع
قديم حكم متصور عدمه لان العقل لا يحكم ابتداء
بل بعد نظر واستدلال والنظر والاستدلال لا
يتأتيان الا بعد تصور عن ذلك الحكم وهو ظاهر
فحينئذ لا بد من تاويل التصور بالتصديق من باب
اطلاق الاعم وهو التصور على الاخص وهو التصديق
فقوله لا يتصور عدمه اي لا يصدق فالمتصور
خارج عن مطلق التصور فالشارح الحفي ان قوله
فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه وعدمه
يصدق بنفسه فالمتصور الواجب كما لا يتصور العقل
ان يكون نفسه صادقا مثلا قولنا الله قديم حكم
واجب ان لا يتصور في العقل كون نفسه هو الله
ليس بقديم صادقا فاما جنس لا يتصور في العقل
عدمه فخرج للمستحيل والجائز ان الاول لا يتصور

فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة
فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة

فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة
فان قيل ان المصلحة العامة هي التي يجب ان تكون
الاعتبار في الحكم بها وليس المصلحة الخاصة

(Marginal note in Arabic script)

قال الامام ابو بصير عليه السلام
قال غايه العلم الشبه
فمن تعلم علم من علم
يعتقنا ويل بعد هذا الحق
لا ينسيتنا وقد مر علمنا
والفهم من علمنا لا ينسى
فما يجب علينا الا سلام
والفهم من علمنا لا ينسى
ومنهم من ينسى علمه بما جازنا
ومنهم من ينسى علمه بما جازنا
ومنهم من ينسى علمه بما جازنا
ومنهم من ينسى علمه بما جازنا

بأنه لا يكون له وجود مستقل بل هو موجود في غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره

ينتظر الخ ان النظر انما يكون وصفا للجوه
 لا للعرض فيناسب على تقدير كونه جوهر
 ان يكون مادة العالم شرعا لانه اول المخلوقات
 واما ما ورد من قوله اول ما خلق الله الفلم
 فاوليته ليست مطلقة بالنسبة الى ما عدا
 النور المحمدي ذكره في المواهب وفي شرح التباين
 لا يخرج وكذا الجواب في سائر الاوليات
 قال المحقق محمد بن عبد الرحمن البغدادي في رسالته
 بيان الروح والجسد وقد يراود من قوله عليه
 السلام اول ما خلق الله الفلم اي العقل الكلي
 المحمدي غاية ما هناك انه عبر عنه بالفلم وعلى هذا
 المراد من الاحاديث الثلاثة اي حديث النور وحديث
 العقل وحديث الفلم هو الجوهر المصطفوي واما
 الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
 الذي اتمته المتكلمون مفابلا وابطالا للهولا
 طينة العالم على مذهب الحكماء فان ثابت عقلا
 قال في هذا المألى وفي الاذهان خ كون خواتم
 الفرق بين الجوهرين على انه يتركب من النور جوهر
 ان الاول قبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
 في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله ثم
 جسم صورته فيها دليل كون النور جوهر
 ولا يستبعد ذلك من له القدرة السامة
 القديمة قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

بأنه لا يكون له وجود مستقل بل هو موجود في غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره

اجساما
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره

بأنه لا يكون له وجود مستقل بل هو موجود في غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره

اجساما نورانية والسنة اجساما ظلمانية
 يوم وزن الاعمال اذ الاعمال اعراض يتصور
 وزنها لا بعد التقسيم كما في شرح الجوهرية
 في ضبط بقدر ما ذكر في كتاب الفوائد مع جملة مسائلها
 ولم تكن معرفة من ضروريات الدين معرفة
 ترتب الاجسام هل هو من اجزاء التجزي اي من جوهر
 فردة او من غيرها قال في سائر شريفيان مقدمة
 يك الجسم من اجزاء لا تجزي ومن غيرها والمعاد
 الجسماني من جوهر غير محض وعن جميع تفرق
 ومعرفة مسألة الكسب ليست من ضروريات الدين
 وزاد السبكي رابعا وهو تفصيل خواص البشر
 وهم الانبياء على خواص الملائكة وخواص الملائكة
 على عوام البشر كما في كبر وعمر كما في شرح الجوهرية
 وعوام البشر على عوام الملائكة وان كان يصح من
 عقائد اهل السنة والجماعة تفصيل خواص البشر
 على خواص الملائكة خلافا للمعتزلة والفلاسفة ومن
 خالفهم من اهل السنة يستدلون بقوله وان ذكرته
 في ملا ذكرته في ملا فهو منه الحديث القدسي لان
 معرفة هذه المسئلة ليست من ضروريات الدين
 الجوهر الفرد عبارة المتقدمين وغير المتأخرين
 ها بالجزء الذي لا تجزي وهو الموجود بمنزلة الذرات
 فخرج الواجب الوجود لا تنفك عن غير عنه والمراد
 من مصدق الفرد ان لا يقبل الانقسام اصلا ثم

بأنه لا يكون له وجود مستقل بل هو موجود في غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره

بأنه لا يكون له وجود مستقل بل هو موجود في غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره
 كقولنا لا وجود له إلا بوجود غيره

Copy

Copy

الجوهر الفرد حادث لما تقدم في موضع من ادلته
العام وكل جزء من اجزائه التي منها الجوهر الفرد ولا
يخفى الحادث اما كان مسوقا بالقدم عندنا اي لم
يكن في نفسه كان متفكلا لا يتكون شي لا يقبل الانقسام
اصل لكونه من جازات الاحكام العقلية وان كان لا يرى
عادة في الخارج لا يارضاهم الغير اليه لكان صغره
قال في التحاق المريد فجميع الاجسام تركيب مع نتائج
احاده خلافا للحكما الفلاسفة في انها عندهم
من الهولاء والسورة التي قال في المفاهيم السانيد
اعلم ان ما سوي الله تعالى وصفاته يسمى عالما وهو ينقسم
الى اعيان واعراض ما الجوهر فهو الموجود الممكن الذي
لا يكون تابعا للغير فيمكنه بحل بقية البياض الجسم
فالجوهر قسام مفرد وفيما له جزء لا يتجزى ومنه تركيب
الاجسام علويها كانت او سفليها عند المتكلمين وغيرهم
من اهل السنة والشمس الثاني الجوهر مركب وهو الجسم
وفي خلاف بين الشاعرة والمعتزلة فتعد الاشاعرة
كل تركيب من جزئين وعند المعتزلة اقله من ثلاثة
اجزاء وعند البعض منهم من ثمانية اجزاء فان لم تتكامل
بالثاني من لا يتجزى جساما واما عند الحكماء من الهولاء السورة
وهو باطل والشمس الثاني هو الاعراض والعرض هو الممكن
الذي لا يقوم بذاته بل هو تابع لمحملة فاذا فنع النظر
عن محمله لا يتبقى له وجود فابت كصفرة الذهب وحمدة
الجمل انتهى ان قال الملا علي الفارسي

والجواهر الفردة هي التي لا تتكون من اجزاء ولا يمكن ان تقسم الى اجزاء ولا يمكن ان يتركب منها شيء اخر

وعبر المتكلمون عن الجزء الذي لا يتجزى بالنقطة
ايضا اي خلافا للحكما فان النقطة عند
عوض لا جوهر كالوحدة قال السعدية شرح مختصر
في تعريف الكيف بانه عرض لا يتوقف ثقله على
ثقل الغير حجة قال ولا يقتضي القسمة ولا قسمة
فقله ولا قسمة اي عدم القسمة فصل اخر
خرج النقطة والوحدة يتبع بعد ما شملها العرض
موبا سبق علمت ان هذا الشمول على اصل الفلاسفة
الشيء بسيط سواء كان جوهر او عرضا لا يقتضي
القسمة بل عدمها اما الجوهر البسيط فقد علمت وما
العرض البسيط كالعلم بالسياسة في الخارج لان
العلم المتعلق بزيد قائم في الخارج مثلا يقتضي
قسمة لكونه مركبا من شيئين بخلاف العلم بذات
زيد فقط مجردا عن الاوصاف فان العلم تابع للعلوم
فهو يجب على كل مكلف شرعا قال الخواشي في شرحه
على النسبوية تفهيد بالشرع ليس كما ينبغي فانه
اخصوية لهذا بذلك ايجاز معنى لتكليف
الحكم وهو اعرض ان يكون شرعا ثم قال ولكن تبع
المستغنى ذلك امام الحرمين في الارشاد انتهى ونحن
نبين لك ان شاء الله تعالى ما يجب معرفة اي فقر
معرفة على كل فرد عاقل بالغ من معرفة الله
وما يجب معرفته من صفاته الذاتية النبوية
الوجودية ومن السلبية مقدار ما يكفي للتحديد

ان النقطة هي التي لا تتكون من اجزاء ولا يمكن ان تقسم الى اجزاء ولا يمكن ان يتركب منها شيء اخر

والجواهر الفردة هي التي لا تتكون من اجزاء ولا يمكن ان تقسم الى اجزاء ولا يمكن ان يتركب منها شيء اخر

الفطرة بالله والخلق بالدين بقوله اذ لا تبدل
 خلق الله اى التوحيد وما يتبع عليه من الاعتقاد
 وفيه اشعار بان خلق الله وتوفيقه فالدين اى
 اصول الاعتقاد لم يبدل في شرع من الشرائع ولم
 يتحول الى امر اخر ولم يغير نسخ فيه وفيه اشارة
 الى ان الاعتقادات لا يبدلها النسخ والشرائع
 اى الاحكام الفروعية قد غيرت ووقع النسخ فيها
 وبذلك لا يحكم اخروفيه اشارة الى ان النسخ انما
 يدخل في الاحكام لانه رب النبي قد كان حاكما لا ماسرا
 حمد الله على اخرج من حجاب اختلاف الازمان والاختلاف
 وفيه اشارة الى ان ما بينه الشارع لنا من
 الشرائع السابقة من غير نسخ عنه وتحريره في شرع
 لنا كما تقرر في الاصول والشرائع كثيرة مختلفة لكل
 رسول شرعية والشرائع هي الفرائض والاعمال و
 الاعتقادات انتهى اى في شرح الخطبة عند قوله
 وصلى الله على محمد سيد المرسلين وجائتم
 الذين هو افضل من جميع المبعوثين بالشرعية
 المجددة من التلمذية والثلاثة عشر على يارو
 ابوذر وفيه تنبيه على عموم حاميته لجميع
 المبعوثين من المذكورين ومن المأمورين
 بالابلاغ اى بالابلاغ شرع غير بدو الشريعة
 تحدد من مائة الف واربعين وعشرين الف مع
 المذكورين فان كل رسول نبي هو صاحب الفريضة

لا يبقون انتهى فعمل تمام ذكر ان المراد من قوله ما
 الشرائع كثيرة مختلفة ان مجموع الامامية وثلاث
 نه عشر لكل رسول شرعية تتأخر عن غيرها في بعض
 احكام الفروع كمية او كيفية كما اشار اليه الخياط
 في شرح النونية من ان اسماعيل عليه السلام كان
 رسولا ولم يكن له شرع جديد بل كان على شريعة
 ابيه ابراهيم الخليل عليه السلام واجاب عنه بقوله
 وذلك لا ينافي اختصاص اسماعيل عليه السلام باحكام
 اخرى محقة في شريعة ابراهيم عليه السلام او كان
 محال للشرعية ابراهيم عليه السلام في بعض كميات
 الاعمال وهذا القدر كان يدل على الشرع الجديد و
 الكتاب للرسول انتهى **واقول** قال اهل مذهبنا
 شرع من قبلنا شرع لنا ايضا ما لم يرد في شرعنا
 ما ينسخه وبه قال الامام مالك فقوله عليه السلام
 هذا وضوي وضوء من قبلي يدل على ان شرع
 من قبلنا شرع لنا ايضا الا ان يقال يحمل ان يكون
 المراد من قوله وضوء من قبلي اى من الانبياء فيكون
 من خصائص الانبياء لانه شريعة للامم السابقة وقد
 يقال للخصائص انما تدل عليها الاضمار وانما الاقوال
 فانها البيان الشرعية وقال الامام الشافعي رحمه الله
 يقال ان شرع من قبلنا ليس شرعنا وما وقع عندما
 من الاحكام موافقا لما عندنا لا على انه من شرعنا
 بل موافق الاحكام لم معنى كون شريعة نبينا ماسخة

Copy Right

عند ذكر سبب نزول قوله تعالى الذين آمنوا من قبله هم يومئذ نزلت في سبيل أهل الأجل
 أربعين رجلاً كانوا مسلمين قبل أن يبعث نبينا عليه
 السلام انسان وثلاثون رجلاً من الجهنم اقبلوا مع
 جعفر بن أبي طالب حين هاجروا الى الحبشة اقبلوا
 معاً الى المدينة ومن ارض الشام تمام الاربعين
 ثمانية رجال بحيرا وابرهة والاشرف وعامر وامين
 وادريس ومن قبله اي من قبل ان يبعث نبينا
 كانوا مسلمين واليه في حقهم واذا اتى عليهم
 قالوا انما نرى الله الحق من ربنا انما كنا من قبله
 مسلمين وليكن يؤتون اجرهم مرتين بما سرفوا
 ويدرون بالجنة السنية وحماد زمام ينفقون
 واذا سمعوا اللغوا عرضوا عنه وقالوا البنا
 اعمالنا ولكم اعمالكم لا ينبغي الجاهل فيكون
 المراد من يؤتون اجرهم مرتين هذه الامة
 هؤلاء المسلمين الاربعين المؤمنين قبل بعثة
 نبينا عليه السلام ثم نشر قوا بشرية وتكوا
 وعلموا بها معتقدين حقيقتها ايضا انتهى قال
 ابن الملك في شرح منار الاصول اما ستر ايع
 من قبلنا فقد صارت شريعتنا لنا لان نبينا
 محمد عليه السلام قصها ولم ينكرها ابن
 الحاجب في منتهى الصول والاصل في على الاصول
 والمجدل عند قوله شرع من قبلنا شرع لنا
 المختار

هذا الحديث يدل على ان المسلمين الذين آمنوا من قبله هم يومئذ نزلت في سبيل أهل الأجل
 واما قوله تعالى الذين آمنوا من قبله فانه لا يخلو عن كونهم مسلمين قبل ان يبعث نبينا عليه السلام
 واما قوله تعالى ومن ارض الشام تمام الاربعين فانه لا يخلو عن كونهم مسلمين قبل ان يبعث نبينا عليه السلام
 واما قوله تعالى ثمانية رجال بحيرا وابرهة والاشرف وعامر وامين وادريس فانه لا يخلو عن كونهم مسلمين قبل ان يبعث نبينا عليه السلام

المختار انه كان يتعبد قبل البعثة بفتح نوح
 اي على شرع نوح عليه السلام وقيل ابراهيم عليه
 السلام وقيل موسى وقيل عيسى منهم من منع
 ووقف الغزالي ولنا ان الاحاديث متظافرة
 بانه كان يتعبد كما يحب اي يستتر عن الناس
 وهو الاعتكاف كان يصلي كما يطوف قال
 عند ذكره في سواي في رسالة تعبدته قبل البعثة
 لا سيما انه كان على شريعة جده ابراهيم عليه السلام
 باشارة قوله تعالى مله ابراهيم حنيفا وما كان
 من المشركين ورواه علي الفارسي بانه لم يتعبد قبل
 البعثة على شريعة احد من الانبياء للزوم كونه امرا
 ومقامه يابى ذلك بل كان يتعبد بالوحي الالهامي
 والالهام نحة للوحي لا مزدونه فكونه نحة مختصة
 المنهية والمختار انه صلى الله عليه وسلم كان
 يتعبد بعد البعثة ايضا بما لم ينسخ من الشرايع
 السابقة واتفقوا على الاستدلال ان النسخ
 بالنفس وايضا ثبت انه عليه السلام (من نام عن
 صلاة او نسيها فليست بها اذا ذكرها وتلى في اتم
 الصلاة لذكري وهي لموسى عليه السلام وسياة
 يدل على الاستدلال به قالوا الاجماع على ان
 شريعتنا نسخة قلنا لما خالفنا والاول وجوب نسخ
 وجوب الايمان وتحرير الكفر انتهى واقول يتأمل
 في قوله لوجب نسخ وجوب الايمان الى ما نهى في وا

وقيل انما ينسخ

فلهذا في النبوة بالاول لانه الهامه اقوي

النسخ وهو ازالة الحكم السابق بنسخ آخره
 لا يدخل الاعلى الاحكام الفروعية واعتقاده وجوب
 الايمان وتحرير الكفر من اصول الدين لا من فروعه
 وان كان نفس الوجوب والحرمية من الاحكام الفروعية
 فليحرر وفي مختصر مختصر المنازل في اصول الفقه
 للشيخ طاهر بن حسن الحلبي وشرحه لفظونفا الحنف
 والفتوح ان شرايع من قبلنا انرضا القول بقا
 ثم اوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا الآية
 والارث يصير ملكا للوارث من غير صابة كالميراث
 عتاد لكتبهم للتحريف اي والتغيير والتبدل قلنا
 انما يلزمنا اذا نقل الله ورسوله من غير تكاثر
 على انه شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم وتقليد
 الصحابة وهو اتباعه في قوله وفعله معتقدا للفتنة
 من غير تامل في الدليل واجب بتركه القياس
 في غير ما ثبت فيه الخلاف بينهم فائدة اخرى
 قال في العقائد السنائية المعروفة بالدر المنثور
 تنبيهنا ان قولهم الايمان الاجمالي هو ان يعتقد
 بالله وبرسوله وبكل ما جاء به الرسول من عند الله
 وعلم انه من الدين ضرورة فيه تفصيل وهو ان
 ما جاء به الشارع واخبر عنه مما يجب اعتقاده
 ان ورد على طريق الاجمالي وعلم اجمالا فيكفي فيه
 الاعتقاد والمعرفة الاجمالي والافلا اي وان
 لا على طريقة التفصيل لا جازي فانه يفي الاجمال
 بل

بل يجب اعتقاده ومعرفة على طريق التفصيل
 انتهى وبه قال ابن الكمال في عقيدة المشيئة
 باسرار العارفين والفرق واضح بين ان يكون
 التمسك بنفسه ومعرفة ما ذكر اجماليا او
 تفصيليا وبين ان يكون الاجمال والتفصيل
 في دليل المعرفة ثم المكلف من حيث الايمان اتفاقا
 هو البالغ العاقل وان لم يبلغه الدعوة عندنا
 حيث يستدل على صانع العام بمصنوعة محلا
 الاشعري فانه يوقفه الى بلوغ الدعوة اليه فهو
 يوقف المكلف في اصول الدين وفروعه على ما
 يوقفه اليه نحن في فرع الدين ودخل في المكلف
 كايضا من كان من جرحه وعبد وامة فانهم
 مطلقون بمعرفة العقائد عن الادلة ان وجدت
 الاهلية واهتمام التقليد ثم التكليف طلب ما فيه
 كلفة وحقيقة في العرف الحكم على كل فرد حتى
 لا يبقى فرد كانه شرح يقول القيد للتصوف
 والهدى في شرح اتم المراهين المكلف
 مأخوذ من التكليف وهو الزام ما فيه كلفة من
 الاوامر والنواهي على قول وطلب ما فيه كلفة
 على القول الاخر واقول التعريف الاول يناسب
 لمعناه العرف الشرعي فانه لمعناه اللغوي
 لان في تعريف التكليف قولين لغة او عرفا كما
 يتوهم تدبر فائدة قال صاحب التمهيد في علم التوحيد

هذا هو الحق
 لا يخفى على
 من تدبر
 في هذه المسئلة

اعلم ان الايمان هو خالص لله تعالى لا يعطى منه لاحد
كالاعمال ولذا اجر عليه اي لان من كان عليه حق
اذا اداه لا يجنس منه طلب الجزاء على الاو اما طلت
العبادات العملية ايضا حق خالص لله تعالى فلم يجز
عليها اذ اردوها دون المعرفة فالف فرق بين
المخصوص والمخالص فالايما خالص لله من ان
يتعلق به الغير وان ترتب الثواب عليها باعتبار
السبب الذي هو النظر والعبادة وان كانت محمودة
لله لانها ليست خالصة من ان يتعلق بها الغير
في يوم لا درهم فيه ولا دينار ان كانت على الشخص
مظام فلذا يشبه الله فضلا منه الى حيث شاء
ويضاعف لمن يشاء ان لو لم يبق العبد تفضلا
لا على اعتقاده ولا على عمله يوم لا درهم ولا دينار
هناك فلا فاس على الاطلاق قال الغزالي
في درج المتكلمين على ثلاثة اقسام قسم
كثف من اول الفطرة وهم الملايكة وادم وحو
وقسم يكلف من اول الفطرة اي بل بعد البلوغ
والعقل وهم اولادهم وقسم فيه النزاع والظاهر
انهم مكلفون وهم الجان انتهى **قول** انظر الى قوله
وقسم فيه النزاع والظاهر انهم مكلفون وهم
الجان ولم يقيده باول الفطرة ولا بتدبيره
بني منهم ببلوغ احكام اليهم لكن قال الجليل في غفلة
المرجأ ناس من قبض العلماء والظاهر انهم مكلفون

من اول

والنبي صلى الله عليه وسلم
وان الله خلق الانسان
على فطرة فاعلم ان
الله لا يهدي القوم
الضالين

من اول الفطرة **واقول** على القول بان لا فرق بين
الجان والجن من حيث الماهية والحقيقة قيل انهم
مكلفون بعد الفطرة بارسال رسول اليهم من جنسهم
لتبليغ الاحكام يسمى يوسف وقوله تعالى يا مفسر الجن
والانس المياتكم رسول منكم الآية تشهد لما ذكر
قال ابن السكيت في الدلالة على عموم الرسالة ولو
قف الكلف على الرسول لما هو في هذه الامم التي
فيها الرسل والامم الملايكة الذين هم رسل الى البشر
يجبريل مكلفون ولا خلاف في ان ابليس مكلف
معذب لمخالفة امر الله تعالى قبل ان ياتيه رسولا
جنه ولا ينسب **فواضح** وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا مخصوص وان الكلف قد يحصل بسماع كلام
الله تعالى اي حيث قال تعالى وان قلنا للملايكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس ابي واستكبر وكان من الكافرين
قال ابن حجر الهي على الاربعين فان قلت تكلف
للملايكة من صفة مختلفة فيه **الحق** تكلفهم بالظا
عات العملية **فواضح** لا يفتنون الله ما امرهم
ويعلون ما يومرون بخلاف نحو الايمان فانه
ضروري فيهم فالتكليف من تحصيل الحاصل وهو
محال انتهى وقال الرمي المعتقد ان الملايكة جبروا
على العبادة اي خلقوا حال كون البعض منهم قائما
بالعبادة والاخر كمالا والبعض الاخر ساجدا لا
انهم امروا بالعبادة بعد ان خلقوا واما قوله

والنبي صلى الله عليه وسلم
وان الله خلق الانسان
على فطرة فاعلم ان
الله لا يهدي القوم
الضالين

والنبي صلى الله عليه وسلم
وان الله خلق الانسان
على فطرة فاعلم ان
الله لا يهدي القوم
الضالين

والنبي صلى الله عليه وسلم
وان الله خلق الانسان
على فطرة فاعلم ان
الله لا يهدي القوم
الضالين

تَعْلَمُ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ
 ذَلِكَ فِي خَوْذِ بَابِيَةِ جَهَنَّمَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَنْتَ لَكِنْ
 قَالَ الْحَافِظُ ابْنُ جَرَّالٍ الْمَسْقَلَانِي فِي شَرْحِ الْبَحَارِيِّ
 الْعَبْدُ فِي اصطلاح الشَّرْعِ هُوَ الْمَكْلُفُ لَا أَوْجِبِيَا وَهَذَا
 صَرِيحٌ فِي الْمَلَائِكَةِ بِأَجْهَمٍ مَكْلُومٌ بِالطَّاعَةِ الْعَمَلِيَّةِ
 مُسْتَدَلٌّ بِقَوْلِهِ تَعْلَمُ وَأَوْجِي إِلَى هَذَا الْقُرْآنِ لَا نَزْرَمُ
 الْآيَةَ كَذَكَرَهُ السَّيُولِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي تَوْزِيلِهِ لَا يَكُونُ وَكَذَا
 الْجَنِّ بِمَجَامِعِ الْأَشْرَافِ فِي الْعِبَادَةِ وَلَا وَجْهٌ لِمُخْصَصِ الْقَارِ
 بِرَبَابِيَةِ جَهَنَّمَ حِينَئِذٍ تَأْمُلُ فَالْحَقُّ أَخُوَانٌ يَتَّبِعُونَ وَأَقُولُ
 فَظَهَرَ لَنَا مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِيمَانِ ضَرْوَرِي كَمَا أَنَّ الْمَلَائِكَةَ
 وَتَقِيحِي كَالْإِيمَانِ الْإِنْبِيَاءِ وَضَرْوَرِي فِي بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ
 كَالْإِيمَانِ الْقِيَامَةِ دَعِيحِي كَالْإِيمَانِ وَتَقِيحِي كَالْإِيمَانِ
 عِنْدَ الضَّرْوَرِي إِذَا الضَّرْوَرِي كَمَا يَحْدُثُ فِي الْمَخْلُوقِ لَا يَدْرِي
 الْمَخْلُوقُ مِنْ غَيْرِ فِكْرَةٍ وَاسْتِغْنَاءٍ مِنَ الْمَخْلُوقِ بِخَلْقِ الْكَلْبِيِّ فَإِنَّهُ
 بِاخْتِيَادِ الْعَبْدِ وَنَظَرِهِ وَفِكْرَتِهِ وَأَمَّا الْإِيمَانُ الْفَطْرِي فَالْحَقُّ
 فِي عَالَمِ السَّيْرِ بِرَبِّكَ فَالْوَالِي مَلِكٌ يَسْتَبِقُ بَعْدَ الْمَثَلِ وَالْإِيمَانُ
 بِبَعْدِ التَّمْيِيزِ إِلَى الْبُلُوغِ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنصُورٍ إِلَى
 تَرْبِيَةِ وَحِينَئِذٍ لَا يَدْرِي الْكَلْبِيُّ بَعْدَ الْبُلُوغِ إِذَا الْفَطْرِي
 إِيمَانٌ يَكُونُ وَأَمَّا تَقِيحُهُ فِي خَوْضِ مَاتٍ مِنَ الْهَفَاةِ الْمُسْلِمِينَ
 فِي دُخُولِهِمُ الْخَنَةَ قَوْلًا وَاحِدًا وَفِي خَوْضِ الْهَفَاةِ الْمُرْتَكِبِينَ
 عَلَى الْأَعْمَلِ مِنَ الْأَقْوَالِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا النَّوَوِيُّ
 فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ وَكَأَيْ شَرْحِ الْكُرَامِيِّ عَلَى الْبَحَارِيِّ فِي كِتَابِ
 الْقُدْرَةِ قَالَ الْمَغْنَمِيُّ عَلَى لَفْظِهِ لَا يَكُونُ عِنْدَ شَرْحِ

كلام

قول الإمام

قَوْلُ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ سَلَامًا مِنَ الْكُفْرِ
 وَالْإِيمَانِ أَيْ مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ الْكَلْبِيُّ مُنْصَفًا
 بِالْإِيمَانِ الْفَطْرِيِّ يَتَّبِعُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعْلَمُ فَطَرَهُ اللَّهُ
 الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا وَكَأَنَّ بَنِيهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
 وَالسَّلَامُ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ مَا بَوَّاهُ يَهُودِيٌّ
 دَانِيٌّ أَوْ نَصْرَانِيٌّ أَوْ مَجْنِسَانِيٌّ الْحَدِيثُ وَفِي تَقْسِيرِ
 أَبُو الْوَلِيدِ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ لِأَنَّهُ شَهِدَ
 يَوْمَ الْمِيثَاقِ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْإِيمَانَ يَنْقَسِمُ
 إِلَى تَقْلِيدِي وَتَحْقِيقِي وَاسْتِدْلَالِي قَالَ وَكَأَنَّ
 مَبَاحِثَ الْإِيمَانِ الْإِيمَانُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ
 تَقْلِيدِي وَاسْتِدْلَالِي وَتَحْقِيقِي أَمَّا التَّقْلِيدِي هُوَ
 أَنْ يَتَقَفِدَ بِوَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ تَعْلَمُ وَيَعْرِفُهُ بِصِفَاتِهِ
 أَخَذَ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِلَدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرِفَ دَلِيلَهُمْ
 وَتَحْقِيقُهُ مِنْ غَيْرِ حُزْمٍ قَاطِعٍ بِحَيْثُ يَحْتَلِ اعْتِقَادُهُ
 مِنْ أَدْنَى شَبَهَةٍ تَرُدُّ عَلَيْهِ وَالتَّحْقِيقِي هُوَ الَّذِي يَكُونُ
 بِحُزْمٍ لَا يَحْتَلِ عَمَّا اعْتَقَدَهُ مِنَ الْأَعْتِقَادِ الصَّحِيحِ الْمَأْخُودِ
 مِنْ هَلِهِ وَلَوْ أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْعَالَمُ فِي إِيْفَاعِ الْمِثْبَهِ
 عَلَيْهِ فَيَمَّا اعْتَقَدَ فَهَذَا مِنْ أَدْنَى شَبَهَةٍ تَرُدُّ عَلَيْهِ وَتَحْقِيقُهُ
 وَاسْتِدْلَالِي هُوَ الَّذِي يَحْصُلُ بِالِاسْتِقَالِ مِنَ الْمَصْنُوعِ
 إِلَى الصَّانِعِ أَيْ بِالِاسْتِدْلَالِ مِنَ الْأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ بَلَّغَ
 يَفْتَكِرُ بَلَّغَ الْأَثَرِ لَدَيْهِ مِنْ مُؤَثِّرٍ وَكَذَلِكَ فِي عَكْسِهِ عَقْلًا
 وَنَفْلًا فَإِنَّ عَيْنَ الْعِلْمَاءِ فَإِنْ سَلَّتْ عَنْ ذَاتِ اللَّهِ
 فَقُلْ لِلشَّيْءِ كَيْفَ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَأَنْ سَلَّتْ

قال الإمام أبو حنيفة خلق الله الخلق سلا من الكفر
 واليمان اي من الكفر واليمان الكسبي منصف
 باليمان الفطري يعني كما قال الله تعالى فطره الله
 التي فطر الناس عليها وكما قال بنو عليه الصلاة
 والسلام كل مولود يولد على الفطرة ماواه يهودا
 دانا او نصرانيا او مجنسانا الحديث وفي تفسير
 ابو الوليد كل مولود يولد على الفطرة لانه شهد
 يوم الميثاق انتهى ثم اعلم ان اليمان ينقسم
 الى تقليدي وتحقيقي واستدلالي قال وكما
 مباحث اليمان اليمان على ثلاثة اقسام
 تقليدي واستدلالي وتحقيقي اما التقليدي هو
 ان يعتقد بوحداية الله تعالى ويعرفه بصفاية
 اخذ من العلماء بلده من غير ان يعرف دليلهم
 وتحققهم ومن غير حزم قاطع بحيث يحتل اعتقاده
 من ادنى شبهة ترد عليه والتحقيقي هو الذي يكون
 بحزم لا يحتل عما اعتقده من الاعتقاد الصحيح المأخوذ
 من هله ولو اجمع عليه العالم في ايفاع المشبهة
 عليه فيما اعتقد فهذا من ادنى شبهة ترد عليه وتخلله
 والاستدلالي هو الذي يحصل بالاستقلال من المصنوع
 الى الصانع اي بالاستدلال من الاثر الى المؤثر بان
 يفكر بان الاثر لا بد له من مؤثر وكذلك في عكسه عقلا
 ونفلا فان عين العلماء فان سللت عن ذات الله
 فقل للشئ كنه شئ في الارض ولا في السماء وان سللت

وَقَدْ رَوَى فِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ عِلْمًا فَلْيُفِضْهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ

عن صفاته بما قاله هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد وإن سئلت عن أسماء قل هو الله الذي لا تلوذ به عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم انتهى ما علم من الذي عرفه في مباحث الأيمان بالماضي الحقيقي هو المراد من التقليدي المقترع عند آيات التحقيق دون التقليد الذي عرفت بعدم الجرم على طرف خط الخلاص وحاصل أقسام الأيمان ما ضروري وبقيني وضو وقد علمت أهلها وأما غيرهم فهو من الضروري والسمي بالكسبي أن أخذ بنظر وقته وتقليد معتبر أن كان ما أخذ من العلماء اعتقاد جازم لا عن دليل على ما هو الأرجح كما سبق وتبين حقيقة التحقيق أيضا لكن بشرط معرفة معناه فإن لم يكن جرم ولم يكن عن دليل تقليد حين لم يعرف معناه وغير مقبول أن كان تردد والافتقار أن لم يكن كذلك بل كان جرم وعن دليل فاستدل بمقبول لكن بشرط فهم شيء من الضرورات عليه لأن النظر والاستدلال لا يمنع التردد والشك فلا يفيد اليقين بخلاف الحقيقة كما نأتي ذكره مفصلا في محله وأما الفطري ويسمى بالحكمي فمنه علمه على الفاري ولعل وجه تسميته بالحكمي من حيث أن التكليف على أولاد آدم بالأصول والفروع إنما يقع بعد البلوغ في عالم الأشباح على الاتفاق وبالأصول فقط على البصير العاقل المنير على أحد الأصول

وَقَدْ رَوَى فِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ عِلْمًا فَلْيُفِضْهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ

وَقَدْ رَوَى فِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ عِلْمًا فَلْيُفِضْهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ

وَقَدْ رَوَى فِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ عِلْمًا فَلْيُفِضْهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ

عن أبي حنيفة لا من وقت الحلفة وأول الفطرة لجعل الأيمان في حاله الفطرة في حكم أيمان المكلفين ولما لم يكونوا مكلفين حين ذلك حقيقة وربما يوصف هذا الأيمان الفطري بالحضور والميتاني والشهود وبالْحَقِيقِي حَيْثُ شَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ يَوْمَ الْمُنَاقَاةِ وَكَانُوا أَحَاضِرِينَ حَقِيقَةً بِأَشْبَاحِ كَأَمْثَالِ الذَّرَرِ لَا تَمُوتُ نَزَلُوا مِنْهَا حُضُرُ الْمَحَاضِرِينَ الْمَحَاطِينَ عَلَى مَا قَالَهُ الْبَعْضُ كَأَنَّهُ تَسْمِيرُ الْحَارِثِ وَمَعَ حَيْثُ ذُو جَهَنَّمَ فَوَلَّاهُ الْمَلَكُ الْفَارِي أَنْ يُوَلِّهُ عَلَى عَالَمِ السَّيِّئِينَ كَأَيْمَانِهِ حَكِيمًا وَحَقِيقًا مَا عَلِمْتَ كَوْنَهُ حَكِيمًا مِنْ وَجْهِ حَقِيقَةٍ مِنْ وَجْهِهِ فَلَا يَنْسِبُهُ عَلَيْكَ الْحَقِيقِي وَالْحَقِيقِي لَا تَلُوحُ الْأَوَّلُ مِنْ نَبْتٍ وَتَتَمَكَّنُ فِي مَقَابِلَةِ التَّقْلِيدِ الَّذِي مَعَ التَّرَدُّدِ وَالْيَأْمَنُ الْحَقِيقَةُ فِي مَقَابِلَةِ الْجَارِثِ تَامِلُ **نعم** قال الحافظ أجال لعبد الرحمن السيوطي في البدور السافرة في أحوال القبول والآخر أعلم أن المؤمن لا يحسن عليه بعد بطون الثلاثة بسوء الحاشية أي ثبتت الأيمان فيه بالاستقبال من ظهر مسلم إلى بطون مسلمة ثم فتم ثبتت الأيمان بزوال الشك وتحصل له علم يقيني بذلك أي بالمعتقدات وغير الشيخ أبي الحسن البكري المفسد أن الأيمان إذا دخل على القلب من من السلب فيا هنا من استغفار الأيمان والاسلام وثبتت على ذلك وتقبل على ذلك وختم بذلك وختم على ذلك قبل شرط الأيمان ستة شروط بشرط ثلاثة البلوغ والعقل

وَقَدْ رَوَى فِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ عِلْمًا فَلْيُفِضْهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ

وَقَدْ رَوَى فِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ عِلْمًا فَلْيُفِضْهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ

والنات على الصديق **نبي** قال الفهسي في شرح
فقه الكندي في الاسلام لغة انقياد المتعلق
بالجوارح كما في النارق وشرا على نوعين دون
الايان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد
وبحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بفعل كافي المفردات
وما قيل الايمان والاسلام واحد فبناه ان ذكرهما
والا فالمراد من الايمان التدين القلب والاسلام
الطاعة الظاهرة وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق
الاسلام والاسلام تحقيق الايمان كما في شرح التاويل
انتهى ثم اعلم ان ثمر الايمان الجنة وثمر الاعمال
الدرجات وثمر النيات روية وجهه كما قال ابو
معين النسي في بحر الكلام واشترى اهل الجنة الجنة
بايمانهم والدرجات باعمالهم والروية بنياتهم
انتهى وفيها خسران اهل الاعتزال
قال صاحب العمدة ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود
النسي تحليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة
يجوز عقلا عند المعتزلة لان الله ورد بخلافه
مذهب اشعري بنى على جواز الخلف في الوعد يجوز القصد
عن الكافر عقلا لانه من باب العطاء والايان فلا يلزمه
نقص بل يكرمه مدح بخلاف الخلف في الوعد وحسب
يشترط في تقرر الفعل الحاشي عن مراعاة الحكمة في الفعل
فان في الكفاية اصحابنا لا يجوزون من الله تعالى العفو

عن الكافر

عن الكافرين ولا دخولهم في الجنة ولا ان يخلدوا في النار لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء الحسن
افضل المسلمين الكافرين ما لكم كيف تحكمون
وكذلك قال ام حبس الذين اجترأوا النيات ان
يخلصوا كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء حيا ام م
تم ساما يكون والفرق لا يخطا بين الذنوب والكفر
في جواز العفو والمغفرة ان الكفر نهاية الجناية اذ لا
جناية فوقه وانه مما لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة
في الفعل فكذلك لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في
الشرع ولان الكافر يفتقد الكفر حسنا وصوابا
ولا يطلب له مغفرة وعفو بل يطلب على ذلك
اجرا ونوابا فلم يكن العفو عنه حكمة فانما لا يد
القول الذي وليس هناك عقل يجوز على الله تعالى
تبدل القول بخلاف العفو عن الذنوب حيث قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وفي اتخاف المرید للشيخ عبد السلام
غفران غير الكفر من الذنوب بما يرتفع بلا توبة وشفا
فا الشفاعة اولي حيث قالوا ومن تبت ولم تيب
الى الله من ذنبه فذهب اهل الحق الى انه لا ينقطع
بعفو ولا عقاب بل في مشيئة الله تعالى والاصل
ان الله تعالى يعفو عن الصغائر ولو باجتناب الكبائر
وعن الكبار بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء
ولا يعفو عن الكفر قطعا بدليل التمسع وان جاز عقلا

المراد من نبي طه ان جلد الكافر
ولا يخلد في النار ولا يدخل في الجنة
لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء الحسن
افضل المسلمين الكافرين ما لكم كيف تحكمون
وكذلك قال ام حبس الذين اجترأوا النيات ان
يخلصوا كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء حيا ام م
تم ساما يكون والفرق لا يخطا بين الذنوب والكفر
في جواز العفو والمغفرة ان الكفر نهاية الجناية اذ لا
جناية فوقه وانه مما لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة
في الفعل فكذلك لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في
الشرع ولان الكافر يفتقد الكفر حسنا وصوابا
ولا يطلب له مغفرة وعفو بل يطلب على ذلك
اجرا ونوابا فلم يكن العفو عنه حكمة فانما لا يد
القول الذي وليس هناك عقل يجوز على الله تعالى
تبدل القول بخلاف العفو عن الذنوب حيث قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وفي اتخاف المرید للشيخ عبد السلام
غفران غير الكفر من الذنوب بما يرتفع بلا توبة وشفا
فا الشفاعة اولي حيث قالوا ومن تبت ولم تيب
الى الله من ذنبه فذهب اهل الحق الى انه لا ينقطع
بعفو ولا عقاب بل في مشيئة الله تعالى والاصل
ان الله تعالى يعفو عن الصغائر ولو باجتناب الكبائر
وعن الكبار بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء
ولا يعفو عن الكفر قطعا بدليل التمسع وان جاز عقلا

فان في الكفاية اصحابنا لا يجوزون من الله تعالى العفو
عن الكافر

المراد من نبي طه ان جلد الكافر
ولا يخلد في النار ولا يدخل في الجنة
لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء الحسن
افضل المسلمين الكافرين ما لكم كيف تحكمون
وكذلك قال ام حبس الذين اجترأوا النيات ان
يخلصوا كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء حيا ام م
تم ساما يكون والفرق لا يخطا بين الذنوب والكفر
في جواز العفو والمغفرة ان الكفر نهاية الجناية اذ لا
جناية فوقه وانه مما لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة
في الفعل فكذلك لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في
الشرع ولان الكافر يفتقد الكفر حسنا وصوابا
ولا يطلب له مغفرة وعفو بل يطلب على ذلك
اجرا ونوابا فلم يكن العفو عنه حكمة فانما لا يد
القول الذي وليس هناك عقل يجوز على الله تعالى
تبدل القول بخلاف العفو عن الذنوب حيث قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وفي اتخاف المرید للشيخ عبد السلام
غفران غير الكفر من الذنوب بما يرتفع بلا توبة وشفا
فا الشفاعة اولي حيث قالوا ومن تبت ولم تيب
الى الله من ذنبه فذهب اهل الحق الى انه لا ينقطع
بعفو ولا عقاب بل في مشيئة الله تعالى والاصل
ان الله تعالى يعفو عن الصغائر ولو باجتناب الكبائر
وعن الكبار بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء
ولا يعفو عن الكفر قطعا بدليل التمسع وان جاز عقلا

علي الاصح وهذا المسئلة ترجحها بينهم بمسئلة
وعبد الفساق وجوز والخلف في الوعيد واما
الماتريديته لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فعملوا
النصوص الواردة على سبيل التمام الى من جعلها
وان الجار في حميم يدل على كون حرف التثنية قوله
وان الجار لا يستغنى عن حرف المضارع من عشاء المؤمن
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحفل
له شفاعة فهو من عشاء المؤمنين المغفور له بالاشارة
لفعله ايضا ان الله لا يغفر لشركه ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك او بدونه كما في الحارث فانه حين
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعة في التنا هذا ما ذهب اليه الماتريدي
واما الاشاعة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعنده المطيع فيسقط له لان الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا ينقص بل يعدل ما عجز به ويحفلون قوله
تعالى وان الجار في حميم ونحو غير ما في على عمومه
ويحفلون كما الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التنا فيكون
مخصصا واما نحن فنحن جميع الادلة الواردة في
الفساق العشاء على عمومه فانه اذا مات من

هذا المسئلة ترجحها بينهم بمسئلة
وعبد الفساق وجوز والخلف في الوعيد واما
الماتريديته لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فعملوا
النصوص الواردة على سبيل التمام الى من جعلها
وان الجار في حميم يدل على كون حرف التثنية قوله
وان الجار لا يستغنى عن حرف المضارع من عشاء المؤمن
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحفل
له شفاعة فهو من عشاء المؤمنين المغفور له بالاشارة
لفعله ايضا ان الله لا يغفر لشركه ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك او بدونه كما في الحارث فانه حين
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعة في التنا هذا ما ذهب اليه الماتريدي
واما الاشاعة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعنده المطيع فيسقط له لان الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا ينقص بل يعدل ما عجز به ويحفلون قوله
تعالى وان الجار في حميم ونحو غير ما في على عمومه
ويحفلون كما الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التنا فيكون
مخصصا واما نحن فنحن جميع الادلة الواردة في
الفساق العشاء على عمومه فانه اذا مات من

هذا المسئلة ترجحها بينهم بمسئلة
وعبد الفساق وجوز والخلف في الوعيد واما
الماتريديته لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فعملوا
النصوص الواردة على سبيل التمام الى من جعلها
وان الجار في حميم يدل على كون حرف التثنية قوله
وان الجار لا يستغنى عن حرف المضارع من عشاء المؤمن
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحفل
له شفاعة فهو من عشاء المؤمنين المغفور له بالاشارة
لفعله ايضا ان الله لا يغفر لشركه ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك او بدونه كما في الحارث فانه حين
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعة في التنا هذا ما ذهب اليه الماتريدي
واما الاشاعة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعنده المطيع فيسقط له لان الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا ينقص بل يعدل ما عجز به ويحفلون قوله
تعالى وان الجار في حميم ونحو غير ما في على عمومه
ويحفلون كما الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التنا فيكون
مخصصا واما نحن فنحن جميع الادلة الواردة في
الفساق العشاء على عمومه فانه اذا مات من

توبة وقد فعل كبير تتعلق بحقوق الله فانه
موجود بالتعذيب وان حصل له عفو يوم الجزاء فمن
العفو بلا اشارة كما مرت الالية الشاهدة بهلان الخلف
في الوعيد فان المؤمن اذا مات من غير توبة فهو تحت
المسئلة كما هو الفاعل عندنا في علم التوحيد في آخر
التقسيم بخلاف حقوق العباد فانها موقوفة على
استحلال من صاحبها فان لم يوجد وما قبل الاستحلال
فمؤثرته ان وجد وارت فان لم يوجد وارت
يصدق بما في ذمته عن الميت ما واية الوفا ولعل
الله يقبله ذكره الملاحسين سكرته شرح الوضعية
والتعذيب لرفع توبته ان الوجوب على الخلف
نظر وسواء ادبنا في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى
ومن تابعه ان وجوب الايمان والمعرفة بالفعل بالسمع
فلو لم يثبت رسولنا لوجب على الخلق بقولهم معرفة
خالصهم لباري عز وجل والدليل على ذلك ما
ان السمع والبصر والقوادكل دليل اولئك كان عنه
مسؤلا وفي انفسكم افلا تبصرون
او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض
ويفكرون في خلق السموات والارض واما في الشرع
واحكامه فمعهذرون حتى تقوم عليهم الحجة
السمعية **توبة** وما كان معذبا حتى توفى رسولنا
قال الملا على الفاري في شرحه على الفقه الاكبر
وقال الاشعري لا يجب اي معذرة لله والاية بالاعتذار

هذا المسئلة ترجحها بينهم بمسئلة
وعبد الفساق وجوز والخلف في الوعيد واما
الماتريديته لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فعملوا
النصوص الواردة على سبيل التمام الى من جعلها
وان الجار في حميم يدل على كون حرف التثنية قوله
وان الجار لا يستغنى عن حرف المضارع من عشاء المؤمن
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحفل
له شفاعة فهو من عشاء المؤمنين المغفور له بالاشارة
لفعله ايضا ان الله لا يغفر لشركه ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك او بدونه كما في الحارث فانه حين
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعة في التنا هذا ما ذهب اليه الماتريدي
واما الاشاعة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعنده المطيع فيسقط له لان الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا ينقص بل يعدل ما عجز به ويحفلون قوله
تعالى وان الجار في حميم ونحو غير ما في على عمومه
ويحفلون كما الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التنا فيكون
مخصصا واما نحن فنحن جميع الادلة الواردة في
الفساق العشاء على عمومه فانه اذا مات من

هذا المسئلة ترجحها بينهم بمسئلة
وعبد الفساق وجوز والخلف في الوعيد واما
الماتريديته لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فعملوا
النصوص الواردة على سبيل التمام الى من جعلها
وان الجار في حميم يدل على كون حرف التثنية قوله
وان الجار لا يستغنى عن حرف المضارع من عشاء المؤمن
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحفل
له شفاعة فهو من عشاء المؤمنين المغفور له بالاشارة
لفعله ايضا ان الله لا يغفر لشركه ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك او بدونه كما في الحارث فانه حين
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعة في التنا هذا ما ذهب اليه الماتريدي
واما الاشاعة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعنده المطيع فيسقط له لان الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا ينقص بل يعدل ما عجز به ويحفلون قوله
تعالى وان الجار في حميم ونحو غير ما في على عمومه
ويحفلون كما الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التنا فيكون
مخصصا واما نحن فنحن جميع الادلة الواردة في
الفساق العشاء على عمومه فانه اذا مات من

هذا المسئلة ترجحها بينهم بمسئلة
وعبد الفساق وجوز والخلف في الوعيد واما
الماتريديته لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فعملوا
النصوص الواردة على سبيل التمام الى من جعلها
وان الجار في حميم يدل على كون حرف التثنية قوله
وان الجار لا يستغنى عن حرف المضارع من عشاء المؤمن
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحفل
له شفاعة فهو من عشاء المؤمنين المغفور له بالاشارة
لفعله ايضا ان الله لا يغفر لشركه ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك او بدونه كما في الحارث فانه حين
مات كافرا فلن يغفر الله له لان الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للاشاعة في التنا هذا ما ذهب اليه الماتريدي
واما الاشاعة ذهبوا الي ان الثواب فضل
من الله تعالى وعنده المطيع فيسقط له لان الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا ينقص بل يعدل ما عجز به ويحفلون قوله
تعالى وان الجار في حميم ونحو غير ما في على عمومه
ويحفلون كما الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التنا فيكون
مخصصا واما نحن فنحن جميع الادلة الواردة في
الفساق العشاء على عمومه فانه اذا مات من

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل

سبحانه وتعالى وما كنا معذبين حتى نبغى رسولا
واجب بان الرسول اعم من العقل والنية وتخصيص
عموم الآية بالأعمال التي لا يسيل الي معرفة وجوبها
اي وفي معرفة حقايقها كنيته واوقافها كنيته
اجملا او تفصيلا الا بالشرع انتهى وهذا صريح
فان في المرد من العذاب في الآية عذاب ترك الفروع
مالم يبعث رسولا بدليل قوله وتخصيص عموم الآية
بالاعمال في فان الأعمال لا تبني الا على الايمان
والاصل ما يبنى عليه غيره والفروع ما يبنى
على غيره فلا حاجة للتوجيه اليه اوردناه واستبعد
الشارح الفيرواني من الماتريديّة من حمل العذاب
على عذاب الاستيصال في الدنيا على العذاب في
المقبلي وحمل الرسول على العقل ولا يقال لم يقع
من ذهب الى حنيفة غير حمل العذاب على عذاب
الدنيا فقط حتمان ما نقله المصنف عن الشافعي
في تفسيره وما كنا معذبين ولا منبئين هو رواية
عن ابي حنيفة ايضا فاذا علمت ما سبق من الايات
التي تفيد وجوب الايمان بالله بالاستيصال حيث
وصف بالتيار بالعقل الاستدلال برهيم على السلام
علمت ان تخصيص عموم قوله تعالى وما كنا معذبين
بعذاب ترك الاعمال ليس تخصيصا بغير تخصيص
وسائر التوجيهات ايضا ليس خلافا لظاهر فلا تكن
منكر القيرواني في تحمل الحسنة قال ابن السكيت

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل

في رسالة الدلالة عموم الرسالة وتوقف
الكلف على الرسل لما هو في هذه الامة اي من
النوع الانساني والافان ملائكة الذين هم رسل
الي البشر كجبريل مكفون ولا خلاف في ان
ابليس مكلف معذب لمخالفة امر الله تعالى قبل ان
يأتيه رسول الله لا يجني ولا ينسي قوله تعالى وكنا
معذبين حتى نبغى رسولا عام مخصوص انتهى والغرض
من سياق هذه العبارة ان الامة ليست باقية على
عموميتها بل مخصوصة لكن لكل وجهة مخصوص
منها فلا يرد ان المخصوص لا يخصر ولزج الى
تفضيل قول ابي حنيفة فلم يبعث رسولا لوجوب
الخلق بقوله معرفة طالعهم الباري تعالى عز وجل قال
سبح الذي لا يؤمن في منظومته المشهورة بهذا المعنى
وما عذر الذي عذر لجهل بخلاف الاسافل والاعاني
وتفضيل الكلام في هذه المسئلة ان العاقل الذي
لم يبلغ الدعوة الى الايمان هل يجب عليه الايمان
بالله واذا لم يؤمن هل يجلي في النار ام لا فيه خلاف
بين المشايخ الحنيفة رجم الله فتن عامتهم نعم وهو
المروي عن الامام ابي حنيفة رضي الله عنه روى في الحكم
الشهيد في المنتقى عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد
في الجهل بخلافه لما يرى من خلق السموات والارض خلق
نفسه وسائر مخلوقاته وعن ابي حنيفة ايضا انه قال
لوم يبعث الله رسولا لوجوب على الخلق معرفة بعبادته

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل
والمؤمنون هم الذين آمنوا
بما جاء في الكتاب من قبل

COPY

عاقلاً!

لما قل بالآيمان وكذا من يتلقاه الدعوة ونشأ على هذا
جبل الوجود العقل ايم وان لم يكن بانها فلو لم يتفقد
الآيمان ولا كفر كما من اهل النار لوجب الآيمان عليه فجرد
العقل انتهى **فاما** البقية لما قل الغير البالغ فقد علمت
الوجب عند كافر واما حاصل الكلام على الوجه الاصوب
في حق من نشأ على هذا من جبل كان معرفة الله واجبة
بالوجب العقلي **فاما** بالوجب التبعي ذم له ولم يستغف
الآيمان ولا كفر فهو من الشبهة والامتحان كالفتنة على القول
المعتمد فالاملا على الغاري قريبا من خوضه على الفقه
الكبر ولا يهرن قوله يتكا وما كما معذرتي حتى يغت
سولا لا يمان بالوجب العقلي لانه لا يرتب على فعله نوار
ولا تركه عقابا ينبي اى مام يكن واجبا شرعا واما ما قاله
بعض العلماء بنا من ان تارك المعرفة يستحق العقاب وهو
من اهل النار بالقطع بعد ما قلنا ان معرفة الله والآيمان
واجبان بالوجب العقلي الذي لا يوجب ترك العقاب
لعله قاله بنا على ترك السبب الثابت بالدليل السمعي
ولكون المحلف تاركا للوجب المتعلق بدمته من جانب الله
فمتصاف بالعقل الذي هو حجة من الله قائمة بالانحصار
بمنزله الواسع الواسطة بين الله وبين عبده في حضور
معرفة الله والآيمان فقط لا في الاحكام الفرعية ولكن
قال المحققون ان نظروا لتمييز الفعل يجب على كل مكلف
بل على من له اهلية لذلك محتجا بقوله يتكا لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وبغيره **فاما** فاسئلوا اهل الذكوان كم

[illegible]

لا تعلمون الآية وتبين ما قاله افضل المدققين
واكمل المتأخرين الشهير بكاتبه رسالة حل
المشكلات ان معرفة الله تعالى والتوحيد واجب بالبرهان
العقل فوجب على الصبي العاقل ولو نشأ على شاطئ جبل
ولم يبلغه الدعوى الايمان بالله لانه مكلف بمعرفة ربه
والايمانه ولو دون البلوغ عند الحنفية بخلاف الكيفية
بالفروع فانه لا يكلف بها الا بعد البلوغ وحيث كان مكلفا
بالايمان فيجب عليه ان يؤمن ويتقن ويتقن ويتقن
وان كان الوجوب عقليا الذي لا يلزم من تركه عقاب
حيث لم يكن الوجوب شرعيا لما قاله الكثر الحنفية من
ان ايجاب العقاب لتركه النظر والاستدلال واما
يكون قول الملا على الفاري لقوله قريبا من واخر شرح
الفقه الاكبر والظاهر ان قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا لا ينافي الوجوب العقلي لانه لا
يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ويكن قول
الملا اسكندر في مقدمته المسماة بعباد الدين في التور
حيد بانبات العقاب على من لم يبلغه الدعوة او نشأ
على شاطئ جبل ولم يعتقد ايمانا لان مراد الملا على
فيمن ليس له اهلية النظر والاستدلال فيكون عفو انجلا
المراد من قول الملا اسكندر فان ايجابه العقاب
على من له اهلية النظر والاستدلال وتركه لم يتفكر
في مكوت السموات والارض ولم يستدل وقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها يصلح ان يكون مستند

يقين

يقين على هذا التفسير لا مطلقا تدروا قول قال
بعض الشارح الفقه الاكبر اعلم ان كلامنا الايمان
وكلمة على قسمين يقيني وجبكي اما اليقيني منهما
فحاله القلب ولا يطلع عليه احد غير الله فلا يثبت
للمدعي الحكم بالعلامات الظاهرة في القسمين من الايمان
يمان والكفر فكيف يقال فلو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كما
من اهل النار بالقطع يقينا مع عدم الاستدلال لا اطلاع عليه
وان كان نفس النظر واجبا بالوجوب السمي عليه لقوله
تعالى قل انظروا اما في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى اند رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
لان ذلك على من له اهلية النظر والاستدلال كالمجاهدين
لا يكلف كل مكلف كالعوام المقلدين اذ لو كان كل مكلف مجتهدا
لما وجد مقتضى ذلك وللزم تخيير قوله تعالى فاستلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون بالفروع مع ان موضوع المسئلة
في ايمان المقلد فيشمل السؤال عن اصول الدين وقروعه
على مقتضى اطلاق قال الكمال بن الهمام من رؤسا
الحنفية وسلكوا العلماء بن عبد السلام من الشافعية
ان قوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون هو اصيل
في عباد التقليد فسقط ما قاله السنوسي رحمه الله
في عدم صحة ايمان المقلد ما لم يتم دليل الاجمال
وايضا قوله وان المعرفة ان كانت واجبة وجوبا
اصليا فتاركها كالفراغ ما قاله النووي على الفاري
الحنفي على انه لا ملازمة بين المعرفة والايمان وجب ان

اول الواجب على الخلف هو الطر عند البعض وعند اكثر
 هو المعرفة بينهم بينة كطبي الشهادة او غيرهم كما ذكره
 صاحب كتاب مباحث الايمان عند تقسيم الايمان الى تقليدي
 والى تحقيق والاستدلال مع التقليد ثم على القول
 باشتراط فهم بينة كطبي الشهادة في معرفة الله تعالى
 على المقلدان يحصل ذلك بنفسه لنفسه بالبحث
 وتحرر الادلة بل يكفي ان يصدق بالله ويصدق جرمنا
 وذلك يحصل بمجرد التقليد والسمع من غير هذان
 ثم له اهلية اي من عالم سني صالح كما قاله الفارابي
 رحمه الله تعالى والكافي في انه اثار التوحيد والمفساوي
 والملايكة الفارابي شارح الفقه الاكبر وعنه من منا
 قال المحقق ابن ابي شريف على السيرة فالؤمن المصدق
 ساعيا او تقليدا لا ينبغي ان يترك عقيدة تحريك
 الادلة فان الشبهة صلى الله عليه وسلم لم يخاطب به
 في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان
 يكون ذلك بفهم اي باعتقاد تقليدي او يقين هادي
 انتهى ويقرب منه ما قاله الشارح المفساوي على
 الفقه الاكبر ولا يشترط نجادة المضموم بتحرر الادلة
 بل يشترط التصديق فقط ثم الاقرار ان يكون سنة
 فاشترط السنوسي اقامة الدليل والبرهان خلاف
 الاجماع وقد علم في الاموال ان الاجماع بمنزلة النص
 فلا يبطل ولا ينقض بوجه ما على ان علم الاستدلال
 يجوز منه الشك في فلا يفيد اليقين كما افادته

المذكور

المدارك عند تفسير قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه
 السلام رب ارفني كيف تحيي الموتى اية فلم يبق للمقلد
 الا اخذ باجرم ولو من غير دليل من الغير بشروط
 ان يستدل له لا يمنع الشك فلا يفيد الجزم حتى قيل ان
 فهم بينة كطبي الشهادة بعد التصديق والاعتقاد الجازم
 خرج وحيل يمانه من التقليد الى التحقيق كانه عليه
 الملايكة الفارابي وقد قال المحقق ابن السبكي في الالة
 على عمود الرسالة كغير من الناس يقولون على غلط
 يعتقدونه ان ايمان المقلد لا يقع والحال انه يعتقد
 جرم العلماء فان التقليد لفظ مشترك بين الاعتقاد
 الجازم والمطابق الحق وبين قول قول الغير بغير حجة
 سواء كان مع الجزم او لا لكن عند الجازم لا يكفي في ايمان
 الايمان به من الوعدانية ونحوها بل يكفي في نحو
 اعتقاد عموم الرسالة الى الجن حيث الى الملك لانه
 لم يرد دليل على ايجاب اليقين في امثاله هذه المسئلة
 انتهى في انباء الرسالة قال الشيخ اكمل
 الدين الحنفي في الارشاد لما ثبت ان للعالم صانعا قديما
 عالما حكما من حكمته ان لا يبطل عبدين عن الاوامر
 والنواهي لانه لو عظم لا يكون له عليهم حجة يوم القيمة
 اي وانما يبطلهم ليقسم عليهم حجة يوم القيمة ثم الامر
 ونهي انما يكون بالخطاب في المشافهة ولا وجه الى
 الخطاب بالمشافهة اي لعمدة الاستدلال لان بالاسام
 القانية قبل ان يكون باقية ولكن بلغ خطاب الباقي

في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام رب ارفني كيف تحيي الموتى اية فلم يبق للمقلد الا اخذ باجرم ولو من غير دليل من الغير بشروط ان يستدل له لا يمنع الشك فلا يفيد الجزم حتى قيل ان فهم بينة كطبي الشهادة بعد التصديق والاعتقاد الجازم خرج وحيل يمانه من التقليد الى التحقيق كانه عليه الملايكة الفارابي وقد قال المحقق ابن السبكي في الالة على عمود الرسالة كغير من الناس يقولون على غلط يعتقدونه ان ايمان المقلد لا يقع والحال انه يعتقد جرم العلماء فان التقليد لفظ مشترك بين الاعتقاد الجازم والمطابق الحق وبين قول قول الغير بغير حجة سواء كان مع الجزم او لا لكن عند الجازم لا يكفي في ايمان الايمان به من الوعدانية ونحوها بل يكفي في نحو اعتقاد عموم الرسالة الى الجن حيث الى الملك لانه لم يرد دليل على ايجاب اليقين في امثاله هذه المسئلة انتهى في انباء الرسالة قال الشيخ اكمل الدين الحنفي في الارشاد لما ثبت ان للعالم صانعا قديما عالما حكما من حكمته ان لا يبطل عبدين عن الاوامر والنواهي لانه لو عظم لا يكون له عليهم حجة يوم القيمة اي وانما يبطلهم ليقسم عليهم حجة يوم القيمة ثم الامر ونهي انما يكون بالخطاب في المشافهة ولا وجه الى الخطاب بالمشافهة اي لعمدة الاستدلال لان بالاسام القانية قبل ان يكون باقية ولكن بلغ خطاب الباقي

[illegible][illegible]

وكان في ذلك من العجائب ما لا يحصى
فمنهم من كان يمشي على الماء
ومنهم من كان يطير في الهواء
ومنهم من كان يخرج من البحر
ومنهم من كان يخرج من الأرض
ومنهم من كان يخرج من السماء

عندنا للممكنات . الفاضل احمد بن حسن كنفوري
 في شرح مقدمة القزويني عند قول شرح الخصبة القديم
 في الاذلال قبل الزمان وسأعنه وهذا التصدير
 للقديم . اعلم ان القدم في حق الله تعالى لا زمنية
 بل هي كون وجوده غير مستغنى لا يتناول الزمان
 فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى حتى عاد
 كالرجون القديم . والشارح المذكور عند شرح
 قوله الباقية على الابد بعد فنا لكون ومحدثات
 في السامرة شرح مسأيرة الامس الثالث في
 البقا وهو الله تعالى ابدى ليس لوجوده اخراي
 يستحيل ان يحفه عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى
 وما ثبت قدمه استحالة عدمه لانه لو جاز عدمه
 لا احتاج انعدامه الى علة لما من استحالة الترتيب
 بل لا مرجح فاما ان يقدم بنفسه بان يكون
 انعدامه اثر القدرته او بعدم بفساده فيستغنى
 وجوده معه وهو محال انتهى قيل ان فلا يكون
 حكيم فان يفتقد القدم في العالم وان كان علويا
 بالحق الاول اللغوي الذي هو ضد الجديد فهو
 حينئذ من حكم الاملايين حيث عدة اي بمعنى
 تناول الزمان في مرة الفقايد من حكم ملاسفة
 الروم السبعة المسلمين الذين هم اسالين الحكمة
 ثم قوله الحفيص والحق في عقايد الايمان عن دليل ترجح
 لجزء من اهل السنة بما يسمعون من علمائهم وانه
 لا يكون

لا يكفي التقليد والجموع المطابق في عقايد الايمان
 لا عن دليل انتهى اي عن غير دليل يستند جزمه اليه
 هذا وقد قال الغزير جماعة في شرح بدء الاماي
 عند قوله المتن وايمان المفلذد واعتبار مذهب
 الاشعري . ولما ان ايمان المفلذد غير معتبر فلا للتأخر
 والسادرة الحقيقة انتهى ونفل المتاج ابن السكي ان
 التحقيق في المسئلة انه ان كان التقليد اخذ قول
 الغير بغير حجة دون جزمه لا يكفي في ايمان المفلذد
 قضا لانه لا ايمان في ادني تردد فيه وان كان التقليد
 اخذ قول الغير بغير حجة لا يجوز ما طاعا وهذا
 هو المعتمد فيمكن عند الاشعري وغيره انتهى وفيه
 رد على الحفيص ومن يخونه في قوله ان الجوف لا عن
 دليل لا يكفي بل لا بد ان يستند جزمه الى دليل علم
 ان الشارح والماتر مائتا على ملا التحقيق لانه
 خلاف سنة النبي عليه السلام والفتاوى ونقض عليه
 صدر الشريعة والمحقق على الفاري وغيره منا
 والغزالي وابن السكي وغيرها من الاشاعرة
 قال الشيخ فاسم فطوونغا في حواشيه على المسأيرة
 واعلم ان الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان
 على مذهب المختار حتى لصحة ايمان المفلذد ثم
 قال وذهب عامة فقهاء اهل الملة الى ان معرفة
 الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا
 بكل من صدق غيره في جميع ما جاء به الرسول

تمايقتض اعتقاده وقيل ذلك بقلبه وهو من
حقا وان لم يعرف دليله وهو قول ابي حنيفة
وسفيان ومالك والاوزاعي والشافعي واحدا
ابن حنبل وجميع اصحاب الظاهر ومن المتكلمين
عبد الله بن سعيد الفطاني والجارث بن اسد الحاسبي
وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهبي
الامام ابو منصور رحمه الله تعالى انتهى قال القاضي
في كتاب توحيد فان قلت فهل ايمان المقلد مقبول
قلت المختار انه مقبول وقد دل عليه قول عمر بن الخطاب
عنه عليه السلام يدبر العجايز فان من المعلوم بالضرورة
ان دينهم بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد ولا قدرة
لهم على النظر والاستدلال وعلى هذا انقصد
اجماع السلف فلا اعتبار لمخالفة من بعدهم وهذا
قيل ويجوز النظر في معرفة الله تعالى على حال النظر
والاستدلال لا على غيرهما انتهى وبهذا علمت فاد
ما قيل ان المعرفة واجبة بالدليل الاجمالي على
الكلف على مخني كل مكلف يجعل الاستدراق ثم
المواد من الاستدلال هنا الاستدلال على طريق
العامة كالاتدلال بحدوث الحادث على وجود
تعا وعلى صفاته بانه حي لا يموت وانه سبحانه وتعالى
غير ولا يتغير وانه المدبر لكل امره والنظر والتفكير
في اختلاف الليل والنهار وليس المراد الاستدلال
المنطقي كما صرح به الشارح المفيد على هذا الاما

هذا هو الحق والاعتقاد
بما لا يدرك بالحواس
فانما هو بقلبه وهو من
حقا وان لم يعرف دليله
وهو قول ابي حنيفة وسفيان
ومالك والاوزاعي والشافعي
واحدا ابن حنبل وجميع
اصحاب الظاهر ومن المتكلمين
عبد الله بن سعيد الفطاني
والجارث بن اسد الحاسبي
وعبد العزيز بن يحيى المكي
وهو الظاهر من مذهبي
الامام ابو منصور رحمه الله
تعالى انتهى قال القاضي
في كتاب توحيد فان قلت
فهل ايمان المقلد مقبول
قلت المختار انه مقبول وقد
دل عليه قول عمر بن الخطاب
عنه عليه السلام يدبر العجايز
فان من المعلوم بالضرورة
ان دينهم بطريق التقليد
ومجرد الاعتقاد ولا قدرة
لهم على النظر والاستدلال
وعلى هذا انقصد اجماع
السلف فلا اعتبار لمخالفة
من بعدهم وهذا قيل ويجوز
النظر في معرفة الله تعالى
على حال النظر والاستدلال
لا على غيرهما انتهى وبهذا
علمت فاد ما قيل ان المعرفة
واجبة بالدليل الاجمالي على
الكلف على مخني كل مكلف
يجعل الاستدراق ثم المواد
من الاستدلال هنا الاستدلال
على طريق العامة كالاتدلال
بحدوث الحادث على وجود
تعا وعلى صفاته بانه حي لا
يموت وانه سبحانه وتعالى
غير ولا يتغير وانه المدبر
لكل امره والنظر والتفكير
في اختلاف الليل والنهار
وليس المراد الاستدلال
المنطقي كما صرح به الشارح
المفيد على هذا الاما

قال الملا على الفاري على شرح الفقه لا كبر ثم
التحقق ان الاستدلال يتوصل به الى التصديق
في المال فاذا وصل الى المصنوع في الحال المطلوب
اذ لا عبرة لعدم الذريعة والتوسيلة عند حصول
المراد من الفضيلة وتحقيقه ان الرسول عليه الصلاة
والسلام عذ من مزبه وصدقه فيما جاء به من عنده
مؤثرا ولم يشغل بتعليمه الدلائل العقلية في المسائل
الاعتقادية وبذا القناعة حيث قبلوا ايمان الزط و
لا باصمعة قلة اذهانهم وبلاوة ايمانهم وتولم
ذلك ايمانهم فقد شرطه وهو الاستدلال العقلي لا
شغلوا باحد الامور اما بالاعتراض عن قبول ايمانهم
وايمانهم او بسبب مكره ما قد تبصر بالادلة عالم
بكيفية الحاجة لتعليمهم صناعة الكلام والمناظرة
ثم بعد ذلك يحكون بايمانهم وعند امتناع القناعة
وامتناع كل من قام مقامهم الى يومنا هذا عذ ذلك
ظهران ما هو اليه باطل لانه خلاف منع
التي على ان من اصحابنا من قال ان المقلد لا يخلو عن
نوع علم ولا ان القناعة كانوا يقبلون ايمان عوام
لا يصار اليه فتوهها من العمدة تحت السيف ثم هذا
خلاف فممن يشاع على شاهو جيل ولم يتفكر في العالم
ولا في الصانع صلا فاما من تشاع على شاهو جيل
ولم يتفكر في العالم ولا في الصانع اصلا فاما من
شا في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند روية

هذا هو الحق والاعتقاد
بما لا يدرك بالحواس
فانما هو بقلبه وهو من
حقا وان لم يعرف دليله
وهو قول ابي حنيفة وسفيان
ومالك والاوزاعي والشافعي
واحدا ابن حنبل وجميع
اصحاب الظاهر ومن المتكلمين
عبد الله بن سعيد الفطاني
والجارث بن اسد الحاسبي
وعبد العزيز بن يحيى المكي
وهو الظاهر من مذهبي
الامام ابو منصور رحمه الله
تعالى انتهى قال القاضي
في كتاب توحيد فان قلت
فهل ايمان المقلد مقبول
قلت المختار انه مقبول وقد
دل عليه قول عمر بن الخطاب
عنه عليه السلام يدبر العجايز
فان من المعلوم بالضرورة
ان دينهم بطريق التقليد
ومجرد الاعتقاد ولا قدرة
لهم على النظر والاستدلال
وعلى هذا انقصد اجماع
السلف فلا اعتبار لمخالفة
من بعدهم وهذا قيل ويجوز
النظر في معرفة الله تعالى
على حال النظر والاستدلال
لا على غيرهما انتهى وبهذا
علمت فاد ما قيل ان المعرفة
واجبة بالدليل الاجمالي على
الكلف على مخني كل مكلف
يجعل الاستدراق ثم المواد
من الاستدلال هنا الاستدلال
على طريق العامة كالاتدلال
بحدوث الحادث على وجود
تعا وعلى صفاته بانه حي لا
يموت وانه سبحانه وتعالى
غير ولا يتغير وانه المدبر
لكل امره والنظر والتفكير
في اختلاف الليل والنهار
وليس المراد الاستدلال
المنطقي كما صرح به الشارح
المفيد على هذا الاما

هذا هو الحق والاعتقاد
بما لا يدرك بالحواس
فانما هو بقلبه وهو من
حقا وان لم يعرف دليله
وهو قول ابي حنيفة وسفيان
ومالك والاوزاعي والشافعي
واحدا ابن حنبل وجميع
اصحاب الظاهر ومن المتكلمين
عبد الله بن سعيد الفطاني
والجارث بن اسد الحاسبي
وعبد العزيز بن يحيى المكي
وهو الظاهر من مذهبي
الامام ابو منصور رحمه الله
تعالى انتهى قال القاضي
في كتاب توحيد فان قلت
فهل ايمان المقلد مقبول
قلت المختار انه مقبول وقد
دل عليه قول عمر بن الخطاب
عنه عليه السلام يدبر العجايز
فان من المعلوم بالضرورة
ان دينهم بطريق التقليد
ومجرد الاعتقاد ولا قدرة
لهم على النظر والاستدلال
وعلى هذا انقصد اجماع
السلف فلا اعتبار لمخالفة
من بعدهم وهذا قيل ويجوز
النظر في معرفة الله تعالى
على حال النظر والاستدلال
لا على غيرهما انتهى وبهذا
علمت فاد ما قيل ان المعرفة
واجبة بالدليل الاجمالي على
الكلف على مخني كل مكلف
يجعل الاستدراق ثم المواد
من الاستدلال هنا الاستدلال
على طريق العامة كالاتدلال
بحدوث الحادث على وجود
تعا وعلى صفاته بانه حي لا
يموت وانه سبحانه وتعالى
غير ولا يتغير وانه المدبر
لكل امره والنظر والتفكير
في اختلاف الليل والنهار
وليس المراد الاستدلال
المنطقي كما صرح به الشارح
المفيد على هذا الاما

صاحبه فهو خارج من هذا التقليد فقد قيل لا عرفي
بمعرفة الله فقال البقرة تدل على البعير وماذا الله
تدل على المسير هذا العلم العلوي والكراسي
استدلان على المسألة فخير انتهى يحصل من مجموع
ما نقلناه لك ان ما ذكره الشيخ محمد الخراساني في ترجمه
على امر البراهين ما يشهد ان المعرفة واجبة بالذليل
الجلي على المكلف وهو الذي دل عليه كلامه في جميع
تأليفه وسواء كان حرا وعبدًا ذرًا وانثى بنت
او غنيًا التفصيل فاما فرض كفاية على مدعي
في حاكمه وما مندوب على مدعيه ابن رشد وتقر
شيخ على وجوب المعرفة بالذليل حرا على مذهبه
لعدم غلبة التقليد وكلامه يحتمل كفر المكلف وعصيان
كل مكلف واستدل عليه بان المعرفة ان كانت واجبة
وجوبًا أصليًا فتاركها كافر وان كان وجوبًا فرعيا
فتاركها عاص وكلامه اذا حمل لقولنا انتهى في
على غير المختار وعلى غير المتمدن حتى عند الاسير في لمار
من كلام ابن السبكي ووجهه ان قوله تقليد
العوام للعلماء في اصول الدين يختلف فيه اي حجة
لاستواء المكلفين في النظر والاستدلال فيا كان
مغفولا وسهولة بقاء ما كان مقولا فذكر ما يعلق
محة الايمان والاسلام كما في الحاوي لفندي
وفيه نظير لما ذكره صاحب الفول السديد في
مسائل التقليد ما يشهد انما لا يتوصل اليه

بغير

بغير من النظر والاستدلال فمن كان قادرا
عليه وجب عليه فعلمه كالائمة المجتهدين ومن لم
يكن له قدرة عليه ائنه لعدم استواء المكلفين
عليه اتباع من ارشده الى ما كلف به من هو من
اهل النظر والاجتهاد والعدالة وسقط عن الفاجر
تكليفه بالبحث والنظر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقوله تعالى فاسئلو اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو الاصل في اعتماد التقليد كما قاله
ابن الهمام قد فلو كان الاستدلال بالبحث والنظر بالذليل
الجلي واجبا على كل مكلف لرفع السؤال عن العلماء و
نظر كل مكلف بنفسه في يحصل مطلوب من غير احتياج اليهم
مع ان الاحتياج اليهم باق في كل عصر حتى في الاجرة تعلم
ان الاستدلال والنظر حينئذ من فروض الكفاية
يفضي عيب الاتباع والاستدلال أصلا بالذليل لا بال
ولا بالتفصيل على من ليس له اهلية الاستدلال فاما
البحث والنظر لان الاستدلال لا يغير فقد وري النظر الى
بعض المكلفين حتى يسقط الاثم بنظر البعض والاستدلال
الاجمالي عن الباقيين فستبين فروض المعين والكفاية في
الاجمال وبين الكفاية والمندوبية في التفصيل
ان يجب له كل حال يريد ان يجب علينا ان نفتقد
ايضا فكل حال لا يمكن لانهم لا يترك معرفة ما نصب
لنا عليه دليل بعينه وهو عشرون صفة كما قال
الشارح على رأي المصنف اي الشيخ محمد بن يوسف

الصفات الجوهرية والصفات العرضية
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير

السنوسي من الاساعرة والاصفا التي يجب
معرفة في الجودية الازلية وهي عند الشيخ الي
الحسن الاسعري وجمهور اهل مذهبه سبعة وعند
الماتريدية ثمانية بالكون العام الذي هو صفة
فعل اي مبدل اليجاد بالفعل لا بالكون الخاص
الذي هو تكوين بالفعل ويكفي من الصفات المسلية
معرفة مخالفة ثمانية لمخاوت الملا على الفاري
في شرح الفقه الاكبر ثم الايام في بعض الصفات
الذاتية والفعلية اي ما سجد كرها من الموت
العملية لان معرفة هذه الصفات الشهيرة العملية
يكفي المؤمن في معرفة الله وصفاته البهية انتهى وعبار
القائيل احمد بن محمد المفسر ابي في شرحه على الفقه الاكبر
ماضيه واما الصفات التي يجب ان يعرفها المؤمنون
الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصيرة
والتكوين انتهى ولم يصرح احمد بن اريانه غير السنوسي
رحم الله بمطالبة معرفة العشرين صفة واضدوا
وان صفات الاحوال من الصفات التي يات بها جاهلها بل
يقول بها الماتريدية يجمعهم وطائفة من الاسعرة
فضلا من ان يكون جاهلها انما اذا المراد من الصفات
عندهم مبدل الاشتقاق واما المشتقا فلا يصدق
عليها صفات الاعلى مذهب النخاعة وان كان مرادهم
من صفات الاحوال كونه تعالى كذا واما فادرومريد
وعالم وهكذا اولئك انما اسما ولا يصدق

الصفات الجوهرية والصفات العرضية
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير

الصفات الجوهرية والصفات العرضية
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير

الصفات الجوهرية والصفات العرضية
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير

عليها صفات الاعلى مذهب النخاعة منت وايضا
لم يذكر احد منا ان هذا الكيفية من الصفات المعهودة
ان ما ذكره بعضهم من ان منكوها كغير فليس
بشيء اذ المصريح ان ما في صفات الذات ان كانت
هي المعاني لا كغير فكيف يكون في الصفات المعنوية فان
ت ان القدرة والارادة الخ صفات المعنوية
من مبادي المشتقات وهي لا وجود لها في الخارج
مع ان المتكلمين على انها صفات حقيقة موجودة
في الخارج ووجه انها اسم منتولة الى تلك
الصفات ومشاركة في اشتقاق المشتقات
القوية تسمى صفات عند القويين لا المتكلمين
من الاساعرة فان الصفة عندهم متلا في القادر
هي القدرة وكونه قادرا اي وجوده قادرا
في صفة مفعلة في صفة نفسية وهي
الحال ولا يراد ان الوجود من مبادي المشتقات
لان مشترك بين الصفة النفسية ومبدل اشتقا
او منتول فالتامل فاني في اخي الاحوال ليست
موجودة في الخارج على المشهود وانما الكلام
بعد انها موجودة هنا فقط في انها هل يطبق
عليها انها موجودة نظر الى انها ليست عدم
شي او معه ومنه نظر الى انها ليست موجودة
في الخارج في ذلك خلاف وهو لفظي فمعني
كون صفات الاحوال ليست موجودة في الخارج

الصفات الجوهرية والصفات العرضية
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير
والصفات الجوهرية هي التي لا تتغير
والصفات العرضية هي التي تتغير

[illegible]

كما قال الشارح اي لا يقع وجودها في الخارج
والا لزمها حال اخري ويلزم قيام المعنى بالمعنى
والسلسل ايضا ولا معدومة بمعنى انها ليست
نقيا صفا بل لها تحقق لكن لا اعتبارا واما
عند الفاضل وموافقه فالحكمة والمريدة
والفادرية المنع عنها بكونه خياما يدا فادرا
الى اخر الصفات ثابتة موجودة على حد
يقين فيكون من قبيل المعنى الموجودة في الخارج
ومعنى وجود المشتق في الخارج صدق على قوة
كائنه عليه السعد في التهذيب فلا تقاض ولا
اشكال له وللقدم وهو هنا سلب لعدم تسابق
للوجود او عدم الاولية للوجود او عدم امتناع
الوجود قول هذا المعنى هو الذي لا يري للقدم
في المعنى المطابق للمنطوق هو استمرار الوجود
في الماء وان كان الكل بمعنى تفسير القدم بالمعنى
الثلاثة المذكورة تفسير بالمفهوم اللازم للمنطوق
وتفسيره بالرابع تفسير للمنطوق في السلب الحاصل
بالقدم ونحوه يكون بطريق الزوم واما السبب
بنحو لا شريك له يكون بطريق المطابقة لا يقال
المعنى الثلاثة التي جعلت لازمية هي المساوية
لاستمرار الوجود في الماء في السالبة وان لم
يكن في لفظه سالبا لان قوله لا زوج مسا
واقولنا وقد علم جعلت لازمية واستمرار الوجود

١
 ظاهره
 كقولهم بعد ما
 فبعضه
 دون معنى
 كما قيل
 الباعث
 صوته
 معال فيه
 وهي صفات
 التي هي صفات
 المتكلمين
 بالآراء
 في الساتية
 انما هي
 واللاهي
 رة والاضاع
 تمام يكون
 لا يكون

[illegible][illegible]

من المطابق لاما نقول ان لازومية ملازمة
ابدا لمحض الفردية مع انها تساوت بها فلا مانع
بالمساواة للزوم فليكن من اللازم المساوي
ونقائل ان يقولوا سلم المساواة من كل وجه
اذ لا يلزم من الاشتراك في المصنف العام الذي
هو السالبة لكل سائلي اشتراك الكل
وفيما خاصة نذكر واعلم ان كينونة الصفات
نسبية عدمية هي باعتبار السلوية على تقدير
مصدر بعض المفعول بعض الفاعل الذي
هو السالبة فهي نبوتية في الجملة فهي بالمعنى
الاحصيات تصاف اليه تسا فيقال صفات
سلبية اي السالبة وعلى الاول هي معاوصفية
غير دقيقة مستحيل انصاف تباها ولا تصاف اليه فلا
يقال صفات السلوية بل صفات مساوية اي منفية
عنه تسا والتفريق ما دللت على نفي ما يليق بالتحريف
للسالبة للسلوب عنه تسا تأمل ثم قد لا يوجد
هو غير مناسب لتفسير اليل بل يليق للفي والا
نسب بدله الذات لان الفرد ذاتي فلا يؤخذ الوجود
الاية تفسير الصفة النفسية لكونه زائدا على الذات
فيقال الصفة النفسية هي الوجود فقط فلا دون
الفرد والبقا بدليل قوله الماتر فهذا يست
صفات لا ولي نفسية وهي لا تقبل الذات دونها
والحسنة بعد عنها سلبية وهي ما دللت على نفي ما يليق

[illegible][illegible]

والله اعلم بالصواب

لا يمتنع من ان يكون له وجوده ولا يمتنع من ان يكون له وجوده
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه

بانه عز وجل والمفرد السابق للقدم حيث استمر
الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان له انقطاع في نفسه وان لم يظهر فلا
يناسب مقام بخلاف الدوام لعدم انقطاع فيه
اصلا لانه نفس الامر ولا في الظاهر ويناسب
البقاء في شرح المقاصد ومعنى القدم
بمعنى عدم المسبوقية بالقدم لا بمعنى عدم المسبوقية
بأنه فهو نفس الوجودية ووجوب الوجود وانظر
اذا هل المعنى السابق للقدم ثبوت الذات في نفسها
لسلبه القدم لسابق وللبقاء وامر ذات الا
لسلبه القضا الاخر ام ينسب بالنسب من هذين
فان لانها مجازا في اي لا ينظر الى محله بقوله
ولا الى محض خمسة مثلا او صفة من صفاته
عز وجل اما وجه عدم اقتناع الى محل
يقوم فلا يتقارن الرضيه وان شمل المحل الحيز
ايضا اذا التحيز للجزء وليس هو جوهر كالتسوية
بغرض والمراد القيام بنفسه ومعناه في التبارك
عدم التحيز والقضا عن الموضوع وفي الجوهر تحيزه
تابع اي استغلا في العرض تحيزه بالبقية وسيا في
زيادة تحقيق هذا البحث عليه ما واما كونه لا
ينفكر الى تحقيقه في مريد ومؤثر وموجود فكلونه
واجبا بالذات وما هو واجب الوجود بالذات يكون
من نفسه لا من غيره فلا يحتاج في وجوده من نفسه

ولا يمتنع من ان يكون له وجوده ولا يمتنع من ان يكون له وجوده
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه

لا يمتنع من ان يكون له وجوده ولا يمتنع من ان يكون له وجوده
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه

لان غيره فلا يحتاج في وجوده ولا يمتنع من ان يكون له وجوده
اخره من عصا الذين ابراهيم بن محمد عرب
شاه الاسفريني في حاشية على شرح العقائد
النفسية لمولا ماسعد الدين التفتازاني في فصل
والحدث للعالم هو الله تعالى وادرج الذات لانه ربما
يظن واجب الوجود على صفاته تعالى وصف واجب
الوجود بالذات يكون وجوده من ذاته تنبها على زيادة
وجوده كما هو المذهب في ذلك ولا يحتاج اما ينبغي
لا يحتاج الى نفسه شي لا اجل غرضه شي بغير ذاته
لان المراد بالشيء الموجود احتياج وجوده الى
حقيقة لموجوده هذا الوجود لا الى وجوده فقط
ولو جعل ضمير يحتاج عايدا الى الذات فالمراد
سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه
ان المراد بالذات الاول اي المراتبة من قوله
نفسه في قوله ولا يحتاج الى نفسه شي شخص
بالذات الثاني اي في قوله بغير ذاته المهيئة اي
الحقيقة فان وجوده يتكامل حقيقة لا من شخصه
ولذا لم يكف ضمير الذات انتهى واما الوجه الثاني
فيمن يعقل على التبادر والوجه الاول معقد حيث
جعل فعل يحتاج هو الشيء مع انها سلب احتياج
انما اليه في الوهلة الاولى والحال ان ما سواه
يحتاج اليه وان اراد من لفظ نفسه الوجود الذي
حققه الاسفريني في القدم غير الذات فمراده من لفظ

لا يمتنع من ان يكون له وجوده ولا يمتنع من ان يكون له وجوده
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه
لان الذات في نفسها لا يكون نواقضه في نفسه

[illegible]

انشؤني في رسالة في النضا بالموجهة انه قد
 بالامام العام اي ليس سلب القدم عنه يتاخر
 كيف وقد ثبت له القدم بالضرورة وكذا سائر
 الصفات واما كونها واجبة بالذات لا يتبع اذ
 الواجب الوجود بالذات واحد وهو الله تعالى
 واما صفة فانها واجبة لذاته تعالى اما بالنظر
 الى تحقق ما هي معانيها هل هي واجبة ام ممكنة
 واخى ان الماهية المعانية الصفاتية واجبة
 ويستدل عليه من كلام السيد حيث قال بل يقال
 انها واجبة لا غيرها اي ليس يدخل من غير هي
 متحققة باعتبار انفسها وما يكون كذلك يكون من
 الوجود والنبوت بل واجبا على اعراض الفاضل تعالى
 على السعد في قوله واما في نفسها فيمكنه بقوله
 قد سبق ما فيه من انه مخالف لما اشهر بينهم اي بين
 الاصحاب والفقهاء من ان كل ممكن محدث اي مبوق
 بالعدم والحال انها لا يطر عليها العدم فقد قال
 ابو حنيفة في الفقه الاكبر بان صفاته تعالى ثابتة
 اذ لا ليس مخلوقة ولا محدثة بخلاف القول بكونها
 واجبة متحققة باعتبار انفسها اذ الواجب
 ما يقتضي ذاته وجوده بالنظر الى الذات وبالنظر
 الى الصفات هو ما يقتضي الذات نبوتها اذ لا
 مقام غير تقدم ولا تاخر واما ما عراه بعض
 الطلبة الى الامام في الروايات من ان الامارات

واما في قوله تعالى
 والذين آمنوا واتبعتهم
 اهليهم باحسان فليكونوا
 من الصالحين
 فاما في قوله تعالى
 والذين آمنوا واتبعتهم
 اهليهم باحسان فليكونوا
 من الصالحين
 فاما في قوله تعالى
 والذين آمنوا واتبعتهم
 اهليهم باحسان فليكونوا
 من الصالحين

[illegible][illegible][illegible]

[illegible]

ویدیع

والباعث لثبوت الشيء من غير تأثير منه فيه
فلم يصيب الغايل بالاجاب كائنا من كان اذ ليس
اقتضى معنى واجب حتى يؤخذ بالاجاب فلا
يقال الاقتضى لا يناسب الاختيار بل للايجاب
كله شرح المواقف وتوضي ان يقال كيف يكون
ثبوت صفاته تعالى على طريق الاجاب مع ان
قوي قوله فاجيب ان اعرف ينفيه اي
الاجاب سيما انما المختصر ايضا يحق الاختيار
ولا منافات بين ان يكون الصفات مختارة
له تعالى وبين كونها قديمة لان قدمها بكونها
واجبة للذات موجودة معها الا ولا تنفك
عنها وليست واجبة بالذات حتى يسمع كونها
مختارة للذات لكن لما تكرر الصفات
ذواتا بل معها اطلق عليها الواجبات الذاتية
بمعنى انها واجبات للذات بالذات لئلا
يستلزم قلب المعنى ذوات المستلزمة لتعدد
القدماء القائمة بانفسها وهو ممنوع قال
الكافى في كتابه الانوار في علم التوحيد
واذا انقضى ان الله موجود واجبا لوجوده لا شريك
له فنقول انه حي عالم قادر متكلم مرشد شامع بصير
خالق محيي مميت الى غير ذلك من صفات الكمال
فان قلت صفات الذات كلها قديمة وكذا
مبادى صفات الافعال اي التكون عند المجرور

والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...

والله تعالى قدّم فهل يتصور التوحيد مع تعدد
الصفات ليس تعدد الصفات ولا تعدد
الصفات مع الذات ينافي التوحيد وانما ينافي
تعدد الذات وقد علم انتفاؤه ببرهات
التمانع فان قلت فما السر في ذلك
السر فيه ان الممنوع هو التعدد المستلزم
للمحال لا غير... كل موجود فله عين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سكنما ذلك لكن المراد من الذات ههنا
حاله استقرار واستقلال بنفسه لا بمعنى
الشئ ذاته فلا يكون للصفة استقرار بنفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تعارض بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالاجاب ويكون
بينهما تأثير ولا تأثير لانها يكونان بين
المتغايرين انتهى... فتكون في ثبوت
صفاته ثبوتا اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يقع قيل بالاجاب وقيل بالاختيار وقيل
بالاجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرصتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التأثير من الذات وكونها
متأثر انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها وانما كون الذات

والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...

والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...

والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...

بمعنى الباعث والغرض اليها من غير تأخير فلا شك
وانما التغير فان الذات وان لم تغير الصفتا
اصلا حاجتا لغيران في الاصطلاح ما يتحقق
احدهما بدون الآخر فهما غيران بالمعنى اللغوي
اذ مفهوم الذات غير مفهوم الصفات فيكون تحقق
المطلوب وجود التغير ولو لم تكن الصفات بالاختيار
فتبين ان التغير بين الصفات لا تأثير ولا تأثير
ثم ما قيل من ان الصفتا ليست بالاختيار والاكراهية
فمنه ان كان سبوقا بالفضل والاختيار كما جادنا
فهو من غير ان يكون انما يكون بالسبق الزمنا ولا من
بين الذات والصفات الحق الحطاي لا سلم عدم كون
الصفات صادرة بالاختيار بالمعنى الاخص لو ان يكون
سبوقا اختيارا لها سبوقا ذاتيا كسبق الوجود على الوجود
لسبقها ذاتيا... فليزعم مدونها ومثله جواب امام
الامدي من ان لا يقع قدمها مع كونها مختارة قال الملا
جاء في الذرة الفارقة ما ذكره الامدي من ان سبق
الايجاد الفضي مع وجود المفسود زمانا ومقدما ضد
الي وجود المعلول كسبق الاجداد ايجابا وكتاسبق ايجابا
الايجاب سبق الذات بالزمانا وحيد جاز ان يكون
بعض الموجودات واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه
مختارا فتكونا معاني الوجود وان تفاوتا عقلا في
القدم والتأخر بحسب الذات لان حركة اليد سابقة
على حركة الحامة بالذات وان تأخرها في الزمان انتهى

والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...
والتفكير في الذات...

وهذا قيل المحسوس وعلى هذا الجواب غير واحد
١٠١٠ الاعتراض على هذا الجواب إذا كان الفاعل
المختار حادثاً قطعاً والصفة حيث كانت مختارة
للفاعل المختار ومستندة للاختيار فهي تقوم
بالتأثير بفعل الفعل المختار فتكون في شأبيه
الحدوث نتيجة لها ومن حيث التبعوت في باب
الاعتراض لأن الصفات مع كونها مختارة هي واجبة
للذات موجودة معها ألا فكيف يتصرف الجبل فيتم
يتوهم التأثير بالصدور فلا يكون على بالك كونها
مختارة بفعل الفاعل المختار بل لا صدارة بعد أن
لم يكن فلا يلزم من حدوث أثر الفاعل المختار القديم
وثأثيره حدوث صفة الماثر القديمة تدبراً
كأن صاحباً بل وإعمالاً يقول علمت أنه لا ضرر
داعية على بعد على جعل الاختيار بمعنى أن
يكون حقيقة أي بأن يكون اختيارياً كما ينبغي
الصفة مبادي أفعال اختيارية جعلت في حكم الاختيار
أو جعلت بمنزلة الاختيار كما قالوا الملائكة
مخفي طائر كبري زاده في الآداب ولا ينبغي أن
المبتدأ من الجبل الاختيار ما صدر بالقدرة واختياراً
فلا يكون المبدأ الأعلى فعل اختياري فلا يشمل التعريف
المبدأ على الصفة القديمة لأنها ليست من الأفعال
الاختيارية فلا يكون جامعاً لهذا السؤال مشهوراً
عنه بأن تلك الصفة بمنزلة أفعال اختيارية في حد

الذات بها فانه يتأكد الاحتياج في صدور الأفعال
فيه إلى سبب منفصل كذلك الاحتياج في الانصاف
بتلك الصفة إلى سبب منفصل عنه يتأكد لأن الاحتياج
بشأن الوجوب الذاتية قال المذهب على السنو
سنة عند شرح قول المصنف - برهان وجوب انصاف
تتأكد بالقدرة والارادة والعلم والحياة الخ فقدمت أن
تأثير قدرة الله يتأوقف على إرادته يتأكد ذلك الأثر
وأن الارادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها القصد إلى
تحقيق الممكن بمقتضى ما يجوز عليه والقدرة مشروطة بالعلم
والانصاف بالقدرة والارادة والعلم موقوف على الانصاف
بالحياة لأنها مشروطة بوجود المشروط بدو شرطه
محال انتهى قال الشيخ السنوسي عند شرح قول المتن لم يلزم
وهي القدرة والارادة المتكفلة بجميع ممكناته وبالجمل
فالمعنى عند أهل الخواص مرتبة متوقفة القدرة وتعلق
لارادة وتعلق العلم مرتب على الثانية مرتبة على الثالث
تتبع هذا عند الأشعرية وأما عند الماتريدية فما
نفس أربعة الارادة مرتبة على العلم والقدرة على الارادة
والتكون على القدرة والعلم على الحياة لأنها أسبق في العمل
بالمواد من توقف الصفة بنفسها أيضاً أي من حيث التأثير
لأنه في نفسها كوقوف الاختيار لغرضه والمادة من توقفها
لا يخرج عن نفسها كوقوف ارادة العلم والقدرة على الارادة
والتكون على القدرة فإنه لا ينوع للزوم الدور والتسلسل
مما يلزم من ترتب بعض الصفات على بعض من حيث التعلق

صفاته في الافاق وفي انفسهم قال الله تعالى سترهم اياتنا
في الافاق في انفسهم حتى يتبين لهم آياتي وقال تعالى في علم
افلا تبصرون وان لم تعلموا معرفة بالمعاني في الحال فقد ان
استعداد القابل للشيء حتى يفنى وجوده لئلا يتجلى
من الغيب الى العين انما هو كشف عن ساقى وقال تعالى
وجوه يومئذ باضرة الى ربها ناضرة ان المراد كخروج
بالنسبة والظن انما هو ظهور الخارج لانه هوية لنا
ربحية فقيمة على ما هي عليه فهو تبا وتقد من ظاهر نفسه
ونفسه ومظهر لغيره وهو تبا بديهي تحقفا غير بديهي
حقيقة وعليه سبحانه ما عرفناك ختمه قتل وانك
خول المعرف عند المتكلمين اهل السنة معرفة العبدية تبا
بصفاته الذاتية والسلبية كما امر المفاهيم ويستعمل على
الاستفال وانما هي شوق واحوال يديها ولا يتبدل بها
يظهرها على غيرها ولا يظهر فيها هو ولا يمتضي على الدين
وقت واحوال وانما حال القاري تبا ليس بزمان
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون مالا في الحوادث وبالجملة
فهو تبا يتعالى عن ان يكون داخل تحت دور الفلانة فهو مترا
عن الزمان كما هو مترا عن المكان وكذا هو وصفه غير راسخ
عليه ولقد ضللت الفلاسفة حين كبرت في انبائهم الكبر
والظهور حتى لا يراهم من انحاء العالم العلوي فسلا عن انهم
استناد المحض عن ظهر الماسدة ولا دليل لهم على ذلك
من الادلة الشرعية بل ولا من الادلة العقلية البهية
لا بد من الاجرام والاجسام باسرها يستلزم ضرورة

حدود

حدوث الكيفية والاعراض القائمة بهما من ان كلفة التفر
في معنى الاختياري في تعريف الحد بان المعنى المنضبط له اي
الاختياري مأكلا اختياريا نفسه وانما يشمل الحمد على الفضل
القديمة لان آثاره افعال اختيارية مما لا ينفى وان شئت
على كلامهم طراد للباب ودها لما يؤمنه لفظ الاختياري
من الحدود في الجملة في شرحنا المنع الالهية على المقدمة
الجزئية في اصطلاحنا الخوية لنا ايضا ان لا حاجة بعد
منه كون الصفا مختارة له تبا بالمعنى الذي فهمك
في اركان اثارها من باب تحصيل الحاصل مع انه لا حدود
في ايرادنا حيث نقتل الصفا القديمة وما يجوز وما
منه انصاف بارينا تبا بالاختياري قول الشارع
الشوا في المادة كره مأكلا اختياريا نفسه وقد قال
بعض الفضلاء لا يخفى ان المتبادر في تعريف الحد اللفظي
لغة بان الحمد هو الشا باللسان على الميل الاختياري هو لا
اختياري حقيقة انما الجازم هو من المعارف فليس المراد
من الاختياري الاختياري اثره حتى يكون كون الصفا
اختياريا بالجازم كون الصفا تخصر بقها بعضا
فليس منكروا عند المحققين لتخصيص العلم الارادة بانوقفها
حتى تتلاقى بتخصيص الممكن بحسب ما يتلقى به هو في الازل
لتكون الارادة وتلقاها طبق مقتضى العلم الارادي ثم
القدرة توقف على ارادة حتى تتلاقى الارادة بتخصيص
الممكن قبيلها على حسب تخصيصها ثم التكون وتوقف
على القدرة على مذهبنا في الازل اولها ما صح اتفاق

التكوين لو وجد الممكن للكون وهذا مكشوق لا محل
مكاشفة وأما ما ينبغي بعض العلماء الوهام من استعمال
لفظ المحض في صفاته تيقنا مطلقا واختارة ايضا
خوفنا من الخدوش وعلى سداد الافتضا لذاته تيقنا خوفا
من شائبة الاجابة استفاد من كونه بغيره او بغيره العلم
بالمفهوم الا لا ينبغي له ان يبعد عن اعتبار المحض الخارج عن غير
الصفة حينئذ يمكن الاجابة فهو اما من الورع لمشهور
الكاذبة حينئذ لا خطية المبال او من نصب للنفس
ليكحل وليس له مال ومن صرح بغير ما قلنا
لفظا ومفهوميا بحصاه مع زيادة انبعاث اوردها القائل
بحي الذي على الكافة والفاضل ابن فارس على ان يحتاج
على قول المتن في الخطبة انه على ما يشاء قد يستمر
بمناسبة ذكر القدر فان الفاضل الشارح المحض
على امر البراهين للسبب في رحمه الله اعلم ان الاشياء
بالنسبة الى المحل والمخصص **ربعة** اقسام قسم هي
وهو ذات مولانا عز وجل وقسم منقسم اليها وهو
وقسم منقسم الى محض دون المحل وهو الاجرام وقسم
موجود في المحل ولا يحتاج الى خصص وهو صفات
مولانا عز وجل انتهى اقول اما القسم الاول والقائل
نفسا واما الثالث فانه وان كما مر انه ان الجرم لا
يفتقر الى شيء فهو هو بخلاف العرض لكن يزعمه
ان عموم عبارته في المحل يقتضي عدم افتقار الجرم
كاه ظاهر وخصوصا السانية مقام تقسم الاشياء

يؤد

الى الاعيان والعروض بل المراد بالمحل ما ينتمى اليه الحيوان
من قبيل ذات التدقيق الان يقال بالقيمة في المفسر
والخصيص في التقسيم بما يقوم به العرض تامل **الاشياء**
تجد الخواشيء حاشيته فهناك امور ثلاثة المختار
وهو الجرم والمختار وهو اخذ قدر ذاته من الفراغ والمختار
وهو المذخر الماخوذ من الفراغ اي من الخلاصة الفضاء
لغاي عن التشاغل **س** اعلم ان المختار اعم من المكان
اخضر على اي الجمهور فان الشاهد ان مكانا مختارا غير مكان
والا فحينئذ وضع وقيل ان المكان غير المختار لان المكان ما يقيد
عليه الممتنع كالارض للسرير وما المختار فهو عند هذه
الفراغ المتوهم المشغول بالمختار الذي لو لم يشغله
كأخلاء كداخل الكوز للماء **و** اما عند الرئس **س**
ومن بقاء من الحكم فهما اي الكا والمختار شي واحد كما
في شرح الفاضل حسين البجلي على حكمة الهداية **ب** ان
القول رايه عند تفسير العرض ما لا يقوم بذاته ما يشغله
بل يقوم اي يوجد ويحصل في موضوع بان يكون وجود
في نفسه هو وجوده في الموضوع المعبر عنه هذا الجرم
شامل للجوهر والجسم بخلاف وجود الجرم في المختار
فان وجوده في نفسه شيء ووجوده في المختار اخر فانه
رد على الفلاسفة حينئذ من اقيام العرض بالجوهري
القرء ثم قال وتعرف الكا عند المتكلمين والفلسوف
بعدم هو مشغله الجسم بقوده فيه والمختار هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء متدا وغير متدا

يؤد

فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته

كالجواهر الفردة فالحكاية من الحيوان والبعوضة عبارة عن امتداد قائم بالجسم ونفسه عند الفاعلين بوجود الخلافة انتهى قوله والبعوضة عبارة عن امتداد قائم بالجسم يعني بان الحركات المتوهم عرضا تبعا للمساكنين ثم قوله او بنفسه تبعا لقول من قال انه اي الخلافة امر موجود في الخارج تبعا لاشراطين فيكون من قبيل الجواهر لقيامه بذاته فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر الفردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاحكام التي تقبل اشارتها وهي مؤهبة كشيقة استطرادية فاما الفرق بين الوجود والغير والاصل والاستقصاء والمادة والمهيولي والموضوع متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار وذلك لان الشيء الذي يكون منه شيء اخر لا بد وان يكون قابلا للصورة فبااعتبار كونه قابلا للصورة مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة تسمى هيولا وهي المادة القابلة لاي صورة ثابتة وباعتبار كون الصورة حاصلة فيه بالفعل تسمى موضوعا و باعتبار كونه جزءا من المركب تسمى كذا وباعتبار كونه يتبدى منه التركيب يسمى غنصا وباعتبار كونه ينتهي اليه التحليل فيكون اصغر جزء المركب يسمى استقصا وباعتبار كونه ذلك المركب مأخوذا منه يسمى اصلا فان اصل الشيء ما منه الشيء انتهى تنبيه كل جسم مركب من جزئين يحمل احدهما في الآخر

فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته

يسمى المحل على اقسامها هيولا والمحال صورة وتلك الصورة لا تجرد عن المادة وهي هيولا ايضا لا تجرد عن الصور واعلم ان هيولا ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله والصورة ايضا ليست علة للهيولا لان الشقة انما يجب وجودها مع الشكل والشكل والشكل لا يوجد قبل الهيولا قيل ان الكيفية اخف من هيولة الكيفية انما معها والشكل والصورة يرد فان الكيفية علم ان الجهر على التوحيد الذي سببه التسهيل ان يكون غنية عن المحل ولو جواهر فردة بناء على تحول المحل الحيز فان الحيز والمكان عند الرئيس ان سينا ومن تبعه شي واحد فادراكا مرادفا للمكان كيف لا يشمل المحل الحيز بل يعمه ونعم الموضوع حتى الهيولا حيث قال في شرح ميرك على حكم الهداية الموضوع والهيولا لا مشتركان اشترك خصيص تحت اعم وهو المحل ولا يعارض تعريف الجواهر بما قام بنفسه والفرق بما قام بغيره لان الغير لا على مع الجواهر عن التحيز بالذات بل على مع قيامه بغير اي مع غير يخرج الغرض فالباق قول بغير المصاحبة على ان يفسر الجرم جسم فادراكا لا يحتاج الى الكمال والتميز لان الجوهر الفرد مع كمال صفه اذا شغل حيزا واخذ ذاته قدرا من الفراغ لكونه عند المتكلمين هو التحيز بالذات لا مستغنيا عن الموضوع وان خالفته الفلاسفة في ذلك قبل اولي عين من الجواهر المركبة ان يكون كذلك وايالك عن القياس المحل بالمكان على غير

فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته
فان قيل لا بد من وجود الجوهر في ذاته

[illegible]

هذا من كتابي في
الدين والادب
في علمه وفضله
والعلم والادب
من الكتب العامة
التي لا تتركها
يد ولا يدور على
لسان ولا ينفك عن
الفكر ولا يتركون
العمل ولا يفترون

احداهما في الكثرة في ذاته وليست في الكم المتصل الثاني
 نفى الشريك له في ذاتية او صفته من صفاته وليست
 الكم المتصل والثالث انفرادها بآلاتها والتدبير
 العام بلا واسطة ولا معالجة فان غيبية الخرائط
 فوحدانية تامة بمعنى لا شريك له في ذاته اي في وحدانية
لذات يعني ليس مركبة ولا نظيره بان يكون له ذات
 كذاته واما وحدانية الصفا اي كل صفة ليست بمعددة
 فحقيقته لا يقيما بالذات ولا يوجد نظيرها في ذات
 اخرى ووحدانية الافعال يعني انه لا خالق غيره فليس
له من يشاركه ولا يسبقه في فعله انتهى واتم وان
فسره الاسماحة الوحدانية بلا كمال في ذاته

[illegible]

وصفاته وحملوا الاول عيان عن نفى الكثرة فذاته
اي عن عدم التركيب ان دلالة الكلام عليه غير مبنية
وان لم يرد ذلك عقلا . . . على نفى الظهور فبنية حيث
فان هو انما هو لقطع الشبهة اي على المناسبات
في اية نفى الظهور ولا يفيهم منه نفى التركيب بالدلالة
اللفظية وان استلزمه العقل وحاصله الكس
بالشديد والتخفيف عبارة بقول التعدينية ذاته وينقسم
الى قسمين متصل وهو تركيب من جوهرين ومنفصل وهو
العدد فالمراد من كل المتصل في ذاته يتما هو التركيب من
جوهرين قلنا ومنفصل وجوزات ثمة كدائيتا ومن
المتصل صفاته ان يكون كل صفة من صفاته يتما متعدة
في حقيقته بافراطا وتقدرا ومن المنفصل وجود صفات
كصفاته يتما في ذاته اخرى فتصور ان اتصال
اتصال والتعدد ممكن عقلا لكنه ممنوع وتحال
في الخارج وفي نفس الامر على ما مثلنا في ذاته يتما وبنية
المقدسة فلا يرد ما قاله الشارح الغير وان ما نفسه
وتعريف الشارح على الاول بالكم المتصل وغير المتما المتصل
هنا يجوز اذا لم ينع من حيث هو معنى ليقبل التجريبي
اي من كون كل صفة من صفاته متعدة في حقيقته
ولام يرد ذلك قلنا فافرضا وان كان محال من اصله لان
الفرضيات لا تستلزم الوقوع وقد يفرض المحال عقلا والا
لما احتاجوا الى نفى الكثرة قال الكافي في كتاب الامور
في علم التوحيد ملة في فرض تحقق المتشعب وفي بيان

انما هو انما هو لقطع الشبهة اي على المناسبات في اية نفى الظهور ولا يفيهم منه نفى التركيب بالدلالة اللفظية وان استلزمه العقل وحاصله الكس

المتصل صفاته ان يكون كل صفة من صفاته يتما متعدة في حقيقته بافراطا وتقدرا ومن المنفصل وجود صفات كصفاته يتما في ذاته اخرى فتصور ان اتصال اتصال والتعدد ممكن عقلا لكنه ممنوع وتحال في الخارج وفي نفس الامر على ما مثلنا في ذاته يتما وبنية المقدسة فلا يرد ما قاله الشارح الغير وان ما نفسه وتعريف الشارح على الاول بالكم المتصل وغير المتما المتصل هنا يجوز اذا لم ينع من حيث هو معنى ليقبل التجريبي اي من كون كل صفة من صفاته متعدة في حقيقته ولا يرد ذلك قلنا فافرضا وان كان محال من اصله لان الفرضيات لا تستلزم الوقوع وقد يفرض المحال عقلا والا لما احتاجوا الى نفى الكثرة قال الكافي في كتاب الامور في علم التوحيد ملة في فرض تحقق المتشعب وفي بيان

بطلان . . . قلت فيه فوائد كائيات المطلوب ودفن
البشيرة والوامجة على الخضم وبيان استحالة التحمل
على سبيل الزهارة . . . والشهور عند الناس المستحالة
يفرض وقوعها الامر من الامور قال الله تعالى ولا يدعون
لجنة حتى يجلجل في سحابة الالية ولوح الجبل فيهم
لخياط معكونة محالا افر من ليعلم الخضم ولوح الجبل
من سحر الخياط ام محال فدخل ككاف لجنة صاد محالا
اهل البيان من المحسنات المعنوية . . . ايراد حجة
للمطلوب على طريق اهل الكلام فذاته يتما وصفاته
متزعة عن كل المتصل والمنفصل في نفس الامر وهذا هو
معنى الوجدانية بنفي الكثرة في ذاته وصفاته ووحدانية
الافعال بمعنى لا خالق غير قال الملا على الغاري في شرح
بدا الامالي الاحدية اسم لما يشارده شئ في ذاته
والوجدانية اسم لما يشارده شئ في صفاته وهذا
تعبير الفرق بينهما ان هو مستند ما قوله قل هو
الله احداية في ذاته فلم يقل واحدا قال ابن عرفة
والحق ان الوحدة انفراد الشئ عن غير بنفي الشاركة
اي بخلو الجواهر الفرد فانه يشارده جواهر فردة كثيرة
شئ . . . عند الكلام ان الجوهر الفرد لا يتصف
بالوحدة وان تصف الفردية لا معنى للوحدة نفى الظهور في
الذات والصفات على قولهم . . . فاذا كانت
الوجدانية عبارة عن نفى الشريك فالأخري ان يكون
التوحيد عند اهلنا اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخوفا

المتصل صفاته ان يكون كل صفة من صفاته يتما متعدة في حقيقته بافراطا وتقدرا ومن المنفصل وجود صفات كصفاته يتما في ذاته اخرى فتصور ان اتصال اتصال والتعدد ممكن عقلا لكنه ممنوع وتحال في الخارج وفي نفس الامر على ما مثلنا في ذاته يتما وبنية المقدسة فلا يرد ما قاله الشارح الغير وان ما نفسه وتعريف الشارح على الاول بالكم المتصل وغير المتما المتصل هنا يجوز اذا لم ينع من حيث هو معنى ليقبل التجريبي اي من كون كل صفة من صفاته متعدة في حقيقته ولا يرد ذلك قلنا فافرضا وان كان محال من اصله لان الفرضيات لا تستلزم الوقوع وقد يفرض المحال عقلا والا لما احتاجوا الى نفى الكثرة قال الكافي في كتاب الامور في علم التوحيد ملة في فرض تحقق المتشعب وفي بيان

الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات

كوجوب الوجود والقدرة القديمة وقدم القيام به
واستحقاق العبادة... لعل الفردية هي ضد
الزوجية لا بمعنى الوحدة التي بمعنى في المشاركة
وقد يستعمل في الشيء البسيط في ذاته دليل وصفهم
بالفرد عند كونه غير مركبة فتعقد على من يدعي
لربنا كما الزوجية والجمعية ويلزم من في الزوجية نبي
الولد... لم يتخذ صاحبة ولا ولدا... الملاك الذي
عند قول الامام في حقيقته ربه الله والله تعالى
واحدة ذاتة لا من طين القعداى حتى يوصف
ان يكون بعد احد ولا يكن من طريقه لا شريك له
اي بغيره التسمية لا في ذاته ولا في صفاته ولا
تظهيره ولا تشبيهه له في سياق كلامه التنبه
على هذا التبريز وكأنه استفاد هذا المعنى المراد من
سورة الاخلاص على سورة الاختصاص من قبل هو الله
احد اي متوحد في ذاته متفرد في صفاته الله
الصمد اي المستغنى عن كل احد والحاج اليه كل
احد لم يلد ولم يولد اي ليس محل احداث ولا يحد
ولم يكن كغيره احد اي ليس له احد مماثلا و
بجاسا ومناسبا ومواسا وفيه رد على كفاؤهم
حيث قالوا الملائكة بنات الله وعلى اليهود حيث قالوا
عزير ابن الله وعلى النصارى حيث قالوا المسيح
ابن الله وان امه صاحبة له انتهى قوله والمراد
بالذات الحقيقية العظمى الخ قال ابن عبد الحو

الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات
الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات
الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات

الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات

الاستبالي في شرح شرح بسملة شيخ الاسلام عند
قوله الله اعلم بالغلبة التقديرية على الذات والمواد
من الذات المئوية الخارجية لا الحقيقة ولا مقابل
الصفة انتهى في قوله لا الحقيقة رد على المناوي
وعلى الشارح القيرولي حيث قال بن الفرس على الشيء
وهو في الشيء تنصصاته وقيل وجوده المحض
انتهى فتم تنبيهه على الوجود بانه الشيء المحقق لا عما
اي خارج الذي فاي... قال في شرح الجوهرية
اعلم ان علماء الاسلام اتفقوا على جواز اطلاقها
والصفات على الباري تعالى اذا ورد بها الا من
الشرع والشارع وعلى امتناعه اذا ورد المنع وختلوا
في جواز اطلاقها اذ فيه ولا منع وكا كما متصفا
بمعناه ولم يكن من الاسماء الاعلام الموضوعية من سائر
لغات الالهي جواز اطلاقها عليه تعالى على نزاع لاعد
وم يكن اطلاقه موهما تنصصا بل كان شعرا بالمدح فمنه
جهولا هل الحق مطلقا في الاسماء والصفات وجوز
المعتزلة مطلقا وفصل القرآني فجوز اطلاق الصفة وهو
مادل على معنى زائد على الذات وضع اطلاق الاسم وهو
ما يدل على الذات فقط انتهى فان حسن جلي القاري
في شرحه على المواقف صرح بمقتضى ان لا يفتوا
الوجود مرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقف
في اسمائه تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع ان هذا
الاملاق شائع بينهم الا ان يقال هذا الاسم في حقيقة

الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات
الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات
الاسماء والصفات
التي هي من صفات
الذات لا تتحد
بذاتها بل هي
مستقلة عنها
فهي من صفات
الذات لا من صفات
الصفات

جرت على غير من هي اذ المنيه وجوده واجب كما في
 الوجه اي وجهه حسن فليس من محل النزاع انتهى
 اعطى المال الى ان اطلاق السفة حيث لم يكن موها
 نفسا بل مشورا بما يروى وان لم يرد من الشارع ولما
 التوقيفي في الاسماء اقمه في السيولى في تمام الدرية
 لغزاة التقاية وذاته مخالفة لساير الذات جمل وعلا
 وعدلت عن قول ابن السككي في جميع الجوامع خفيفة
 مخالفة لساير الخفايق لان ابن الزمكاني قال يتبع
 اطلاق لفظ الحقيقة على الله تعالى من جملة تليد
 لانه لم يرد وقد ورد اطلاق الذات عليه كما في البخاري
 وذلك في ذات الاله انتهى واما قول هذا دليل لرفق
 التوقف في اسم الذات فقط فيجوز اطلاق اسم السفة
 حيث لا نفس كما في القنوي في شرح عمدة السفي واعلم
 ان من روي عن ابي جيفة ان الله ماهية لا يعلمها
 الا هو فقد اقرى عليه لان الشيخ الامام باسنورد
 تريد مع كونه اعرف بمذهبه لم ينسب هذا القول
 اليه انتهى واخوال وعلى تقدير صحته لا يبعد ان يرد
 بالماهية الحقيقة الذاتية اذا عتبرت الماهية مع
 التحقق وذات تدرك ولا تحاط بالكه المحقق
 المولى على الفاري فانها لا يعرفها كما هي الا هو من ادعاء
 حكم على جهله بها انتهى واما على تقدير اطلاق الماهية
 على ذاته يقال وان لم تكن موقوفة عن ابي جيفة بل في
 النواع فقد منعه الله في شرح جوفته واول ان

منه في شرح جوفته واول ان

لما

الله ماهية لا يعلمها الا هو بان الله اسم لا يعلمها
 الا هو من اذ هذا عن ابي جيفة في تمام
 مع شيخ طلاق الماهية على ذاته يقال وقد رقت
 من عدم وروده فيها ان اصل الماهية ماهي بالتحريف
 بسؤال وهي من حيث هي من الامور الذواتية لا تنفك
 هاية الخارج والله سبحانه وتعالى متشود عنها وخارجا
 فعلا من هياها عن جنس ونوع وتباينها
 لجنس مطلقا حتى يشمله ويشمل غيره ولا نوع ايضا
 حتى يميزه عن غيره بخلاف ذات فانه ورد في
 سنة كاي بخاري وورد ايضا تفكره في ذات الله
 فاعلم انه لم يرد اطلاق لفظ الجوهريه عليه ايضا حتى على
 تقدير التسليم لتعريف الفلاسفة بانه هو الشيء الغني
 عن موضوع لان في اطلاقها بهام نفس فان الجوهري
 يطلق على الجزال الذي لا يجري وهو اخف الاشياء مقدارا
 فبما عن عدم الاذنه شرعا لا يطلق عليه كانه
 عليه ان لا يشرى في سبع صفات تسمى صفات
 امعاء هذه التسمية على رايه لاشاعة واما الماهية
 بذاته فيسمونها صفات الذات وتسمى نبوتية ووجوه
 وفصل صفة ذات نبوتية وليس كل نبوتية صفة
 ذات لتكون صفة فعل الملاء على الفاري
 على الفقه الاكبر في الفرق بين صفات الذات وبين
 صفات الفعل مانصه وعندنا ان كلا وصف به ولا
 يجوز ان يوصف بصفه فهو من صفات الذات كالقدح

وقد فقهنا على
 ان الله ماهية لا يعلمها الا هو بان الله اسم لا يعلمها
 الا هو من اذ هذا عن ابي جيفة في تمام
 مع شيخ طلاق الماهية على ذاته يقال وقد رقت
 من عدم وروده فيها ان اصل الماهية ماهي بالتحريف
 بسؤال وهي من حيث هي من الامور الذواتية لا تنفك
 هاية الخارج والله سبحانه وتعالى متشود عنها وخارجا
 فعلا من هياها عن جنس ونوع وتباينها
 لجنس مطلقا حتى يشمله ويشمل غيره ولا نوع ايضا
 حتى يميزه عن غيره بخلاف ذات فانه ورد في
 سنة كاي بخاري وورد ايضا تفكره في ذات الله
 فاعلم انه لم يرد اطلاق لفظ الجوهريه عليه ايضا حتى على
 تقدير التسليم لتعريف الفلاسفة بانه هو الشيء الغني
 عن موضوع لان في اطلاقها بهام نفس فان الجوهري
 يطلق على الجزال الذي لا يجري وهو اخف الاشياء مقدارا
 فبما عن عدم الاذنه شرعا لا يطلق عليه كانه
 عليه ان لا يشرى في سبع صفات تسمى صفات
 امعاء هذه التسمية على رايه لاشاعة واما الماهية
 بذاته فيسمونها صفات الذات وتسمى نبوتية ووجوه
 وفصل صفة ذات نبوتية وليس كل نبوتية صفة
 ذات لتكون صفة فعل الملاء على الفاري
 على الفقه الاكبر في الفرق بين صفات الذات وبين
 صفات الفعل مانصه وعندنا ان كلا وصف به ولا
 يجوز ان يوصف بصفه فهو من صفات الذات كالقدح

والعلم والخلق والعظمة وكلما يجوز ان يوصف بصفات
من صفات الفعل كالراقة والرحمة والسخطة والغضب وما
عند الاشياء فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو
من صفات الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ولو نفيت
القدرة يلزم العجز وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه
نقيضه فهو من صفات الفعل ولو نفيت الاحياء والامانة و
الخلق والزرق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد نفيته
الارادة لزوم منه الجبر والاضطرار ولو نفيت عنه الكلام
لزم من نفي السكوت فثبت انها من صفات الذات انتهى
وفيما يتعلق في كلامنا يجوز ان يوصف به ويثبت فهو من
صفات الفعل لا في حيث عدل عن الخلق والزرق من كلامنا
من صفات الفعل لان في الانصاف بصفاتها بحيث كاسيات
في المضابط السام من احدث عندنا ان صفات الذات
ما يلزم من نفيه نقيضه بالصاد المهمة واما صفة
الفعل ما يلزم من نفيه نقيضه كما ذكره بعض الفاضل
تأمل بياضه زاده في شرح الفقه الاكبر عند
قوله فلا يزال بصفاته من الصفات النبوتية الباقية
عندنا الى ثمانية من الحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام والسمع والبصر والتكوين انتهى **قوله** التكوين
صفة فعلية اي هي مبدأ اليجاد بالفعل والتكوين
مبدأ اليجاد يقال له كائنا انما هو صفة القدرة والارادة
عند اكثر الاشياء ولا تخفى لصفة نبوتية اذلية هي
التكوين عندهم ومبدأ اليجاد عند جمهور الماترية صفة

والعلم والخلق والعظمة وكلما يجوز ان يوصف بصفات من صفات الفعل كالراقة والرحمة والسخطة والغضب وما عند الاشياء فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ولو نفيت القدرة يلزم العجز وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل ولو نفيت الاحياء والامانة والخلق والزرق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد نفيته الارادة لزوم منه الجبر والاضطرار ولو نفيت عنه الكلام لزم من نفي السكوت فثبت انها من صفات الذات انتهى وفيما يتعلق في كلامنا يجوز ان يوصف به ويثبت فهو من صفات الفعل لا في حيث عدل عن الخلق والزرق من كلامنا من صفات الفعل لان في الانصاف بصفاتها بحيث كاسيات في المضابط السام من احدث عندنا ان صفات الذات ما يلزم من نفيه نقيضه بالصاد المهمة واما صفة الفعل ما يلزم من نفيه نقيضه كما ذكره بعض الفاضل تأمل بياضه زاده في شرح الفقه الاكبر عند قوله فلا يزال بصفاته من الصفات النبوتية الباقية عندنا الى ثمانية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر والتكوين انتهى قوله التكوين صفة فعلية اي هي مبدأ اليجاد بالفعل والتكوين مبدأ اليجاد يقال له كائنا انما هو صفة القدرة والارادة عند اكثر الاشياء ولا تخفى لصفة نبوتية اذلية هي التكوين عندهم ومبدأ اليجاد عند جمهور الماترية صفة

التكوين عندهم ومبدأ اليجاد عند جمهور الماترية صفة

تكوين الازلية والارادة والخلاف بين الطائفتين
تحقيق ومن زعمه ان الماترية بالتكوين
القدرة فقد غلط ولعل في ربط التامل منه ذكره
ابن الفرس على الشيء قال بياضه زاده في شرح الفقه
الكبير وأصل المسلك ما هو من قوله تعالى انما
امرؤ اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى
فقال الماتريه كما في التسديد وغيره فانه يقال عجز
بكونه الازلي بان يقول له كن وهو مجاز عن شرعية اليجاد
عند الجمهور من ادال على اليجاد كما لا يساعد تعلق
ارادته فلا تراخ وتقدر وليس بمعنى تعلق القدرة و
الارادة لانه علق على ارادة اي تعلقها المدلول بقوله
تعالى اذا اراد شيئا فقل على انه غيره لان المعلق غير المعلق
عليه بالضرورة ورتب الوجود للمدلول بقوله تعالى فيكون
فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بالصفة وجود المدلول
بوجوده انتهى وفي شرح كل الدين من مجموع الخلف على
وسيلة الامام الجينية والخلق هو التكوين وهو عندنا
صفة غير القدرة خلافا للاشعرية وقد استخرج علماءنا
رحمهم الله تعالى من قوله تعالى انما قولنا لشيء ان يقول كن
فيكون والحاصل من مجموعهم ان القدرة تنتمي الى جانب
الوجود والعدم سوا والتكوين انما هو باعتبار النظر
الى جانب الوجود انتهى **قوله** التكوين انما
هو باعتبار النظر الى جانب الوجود فانه يلزمه ان لا عدم
بكسر الميم ليس التكوين مع اليجاد ولا عدم

ان الارادة

فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له

لا يتحققان الا بالتكون عند ظهور المازية ولعل
الشيخ لما فسره لخلق الذي هو التكون مخصوص بالكون
العام الذي هو مبدأ الخلق وراي مفهوم التكون الذي
هو الفعل يقع الفاعل المفعول لا يتعلق الا بجانب
الوجود لا في مقابلة وهو لعدم ذلك عن الانتقال الى اعدام
اوله يفتى اليه مع ان الحق فيه اذ البت في تأثير الصفة
التي هي قائمة بالتكون تكسر لواء وهو لا عدم لانه الصفة
التي تقوم بالتكون الذي سيكون يقع الواو وهو المدم
ولا تخلف في ظهور معنى التكون الذي هو الفعل يقع الفاعل في اعدام
كما هو ظاهر في اليجاد اذ اعدام الشيء فان وفيه معنى
الفعل بالضرورة لفرق الواضع بين الفاعل الذي ليس فيه
معنى الفعل وبين اليجاد الذي يحقق فيه ذلك المعنى تامل
القدرة في القوة اخذا من قوله تعالى في القوة
التي لا بد منها التكون الشيء اي لم يلد شيء الفاعل
ولا زمة له ولذا قيل انها شرط لحدوث وجود المذوق
والمعنى ان من قامت به القدرة يقع منه تكون الشيء في
نحو لازم ليجاد الشيء بالوجود الخارجي لان اليجاد
والعدم فيها كما هو رايه من ضرورة البناء عمدة وتضمن
منها البعض فاضل الشافعية في شرح منظومة
ياسايل عن صحة اليجاد اسم صحيح المذهب بالاسناد
ماضيه القدرة هي التي يمكن من ايجاد الشيء وقيل
هي صفة تقتضي التمكن وقيل هي صفة تؤثر على وقوع
الارادة فيقبل قبل الفعل وقيل معناه فان اراد بها الموزون

فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له

فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له

فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له

فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له

هو مؤثر فالخلق الثاني اي كونهما مع الفعل وان اراد ما يؤثر
حين ضم اليه الارادة فالخلق الاول اي كون القدرة قبل الفعل
دمعه وقدرة الله تعالى عيان عن غير العينة وقدرة
المبدع عيان عن هيئته بما يمكن من الفعل اني قال
الاسم بانه والقدرة هو الذي يقع ان يصدر منه الفعل وان
يصدر وهذه الصفة في القدرة والما يتبع احد الطرفين على
الآخر فيصنف اي بانضمام وجود الارادة او عدمها الى
القدرة اي والاك ان يلزم الترجع بل مع وهو غير جائز
عند الكل وبما قرناه لك من موضح تفسير القدرة ومنه
التكون علة انه لم يظهر ثمرة فرق القدرة من التكون في الضابط
الذي ذكره الشيخ للتكون لكن علم من كلامه ومن كلام
ابن الفرس على الشيء ان ما ذكره الغزالي جماعة في شرحه
الامالي من قوله الصفا على تفسير صفات ذات وهي قدرة
بالاتفاق كالعلم والكلام وصفات اضاف كالخلق والخلق
فيها فذهب الحنفية انها قديمة ومذهب الاشاعرة
انها حادثات والنزاع عند الحنفية يزول برده اليه
النزاع اللفظي يعني ان الخلق صفة حادثه اذا انطلقت بالمادة
واما غير متعلق بالمادة فهو راجع الى القدرة التي ينشأ
منها الخلق ونحوه ولا نزاع في قدمها وقول بعضهم عند
بيان الكلام اللفظي بقوله الكلام اللفظي الذي
هو القرآن صفة ترجع الى اليجاد فان تعلقت بملفوظ
خاص فهو متعلق بالخلق بالخلق وهو حادث باعتبار
هذا التعليق فهو ليس قائما بذاته كما حيد بل متعلق بها

فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له
فان قيل قد يقال ان القدرة لا تتوقف على الوجود بل هي سابقة له

بلا مهلة بطاعة للمأمور والطبع بالوقوف في تقدير
لغيره لا بداع انتهى بغيره بما اذا كان عبارة عن الامر للكوني
بالكلام النفسي خطابا بالصور الاشياء الموجودة في العلم
المعروفة في الخارج ليدخل في الوجود الخارجي كما هو
لاشوقه فانه حينئذ يكون تقرير المعنى الاختراع اذ لا بداع
اخراج الشيء من العدم الى الوجود بمادة بخلاف اختراع فانه
اخراج الى الوجود من غير مادة ومنه وليا فان بالاداء اي
معناه فانما يقول لاجل تكوينه انتهى بالشيء الملازم من شمس
الدين المنسحق في تفسيره وعليه فليس فيه خطاب معذور
وقيل انه خاطبه بتقدير وجوده اي انه كان له حاله بحسب
الاول فهو كالموجود وقسم الخطاب وقد جرت الصفة الظنية
ان يكون الاشياء بكلمة كن فيكون للمأمور هو الحاضر في العلم
والمأمور به هو لدخول في الوجود وهذا جواب اخر
في المطلب كن ليس هو قول من الله بالكاف والنون ولكنه
عبارة عن وجود كلام يودي بالمعنى العام المفهوم انتهى
ومما ذكره الجواب عما ورد على المتن ان كن لا يخالف
ان تكون قبل وجود للمأمور او بعد وجوده فان كان
الاول ادى الى خطابا المعذور وان كان الثاني ادى
الى تحصيل الحاصل وان كان فذا حجب عنه ايضا بان
الامر مفاد ان المأمور لا يتقدم ولا يتأخر عنه فان الشئ
في الكلام وعندنا بالصنع اي ما ايجاده تعالى الاشياء
عندنا بالصنع اي بصفة الفعل لا بالقول اي بالكلام
الذي من صفات الذات وهذا علمت ان قوله تعالى

كن

كن عبارة عن الامر للكوني كما قاله الاشعري ومفسر
من ان الكائنات توجد بالامر النفسي المتعلق بالاشياء المخلوقة
عند ارادة ايجادها وفي شرح الفقه الاكبر للفاضل
علي الفارسي قال الصنوي في شرح العقد اهل السنة
لا يرون تعلق وجود الاشياء بقوله تعالى كن بل وجودها
متعلق بايجادها وتكوينه وهو صفة لازمة وهذا كلام
عيازم عنه بوجه حصول المخلوق بايجادها وعندنا في
ومن تأمل وجود الاشياء متعلق بكلامه لا في وجوده
الكلمة دالة عليه كذا في شرح التاويله واسرار
فخر الاسلام علي النزدي في اصوله الى ان المراد بقوله تعالى
كن حقيقة الكلام بهذه الكلمة لا يحاز عن ايجادها وتكون
انتهى فالحاصل ان مجموع ما نقلناه ان وجود الاشياء
عند الاشعري بخطاب كن بالكلام النفسي لا غير وعند
جمهور الماتريدية بالايحاد اي بصفة الفعل لا غير
وعند النزدي بالايحاد والخطاب كما مذهبنا
فالنا كانه عليه الملا علي الفارسي فان قلت
فاذا حصل الوجود بالايحاد فما فائدة هذا الامر اي
خطابه بكن قلت في شرح علي الفارسي انه لا يظهر
القطعة والفرد كما انه تعالى يبعث من في الصور بجملة
ولكن بواسطة في الصور لاظهار القطعة او يقال
دلت الدلائل العقلية اي قوله تعالى فقال المايرد
خلقكم وما تعلمون والله خالق كل شيء ونحو قوله تعالى
خلق السموات والارض في ستة ايام علي ان الوجود

بالايحاء الذي هو الخلق ووردت الضومر الفاظمة
 الثقيلة انه هذا الامر فوجبا القول وجبها اي ايضا
 من غير اشتغال بطلب الفائدة انتهى **وقوله** عند
 الاسوي الى اخره هو المشهور عند قدماء الاساطير
 في نصب جدل بيتا وبينهم واما المذكور فمدونا
 بعض المتأخرين منهم كما في عقيدة السنوسي ونحوها
 وحاشاها ان لا يحدوا الاعداد يتعلق باله دة
 والارادة **قال السار** الحفصي على ام البراهيت
 للسنوسي القدرة وهي صفة تفرغ ايجاد الممكن
 واعداية فصفة جتنس وتفرغ لا توغر من
 الصفات العلم في ايجاد الممكن واعداية محض لا اد
 لاها حثيد وان كانت توغر لكل في اليجاد والاعداد
 بل في التخصيص انتهى **في اليجاد والضم** والاشاوغو
 ذلك كالاخياء والامانة والتصور تكونها خصوصية
 خصت بخصوصية التعلق والكلام اخله تحت التكون
 العام وراجعة اليه عندنا وذكر علامة الروم ان
 الكمال في الفريد ان الله تعالى خلق عوالم كثيرة ولكنه
 جعلها محصورة في عالمين وهما عالم الخلق وعالم الامر
 كما قال تعالى **الاله الخلق والامر** عن عالم الدنيا
 وهو ما يدرك بالحواسي **الجنس** ظاهرة بالخلق وغير
 عن عالم الآخرة وهو ما يدرك باحواس الجنس الباطنة
 وهي العقل واليقوق العاقلة وما يليها الى اخره
 بالامر فالاولى العظام وتسمى عظام الخواصات

وفي

وهي الارواح والعرش والكرسي والفلم والجنة
 والنار واهلها من عالم الامر لانه تعالى اوجدها من
 كذا من شئ بلا واسطة وغيرها من عالم الخلق
 لانه تعالى اوجدها بالوساطة من شئ انتهى واذا
 علمت ذلك علمت ان قول البعض بان الله تعالى
 اوجد الاشياء كلها مطلقا من غير عنصر ومادة
 لا من شئ الخلف لما ورد في السنة من ان الله تعالى
 خلق نور محمد عليه السلام من نور قبل كل شئ
 ثم قسم ذلك النور الى اربعة اجزاء فخلق من
 الجزء الاول الفلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث
 العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزاء فخلق من
 الجزء الاول حلة العرش ومن الثاني الكرسي ومن
 الثالث باقى الملائكة ثم قسم الجزء الرابع اجزاء
 فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارضين
 ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الجزء الرابع
 اربعة اجزاء فخلق من الاول نور ابصار المؤمنين
 ومن الثاني نور قلوبهم ومن الثالث المعرفة بآية
 ومن الرابع نور انبيهم هو التوحيد بلا اله الا الله
 وحده رسول الله ثم خلق الماء والارضان لما
 قبل العرش ويدل عليه قوله تعالى وكان عرشه على
 الماء كذا في المواهب اللدنية وسائر كتب الاحاديث
 ونقله هكذا الفاضل الشيخ احمد الشيبيني في
 التحفة السنية وفي هبة السيد السيوطي وفي

قوله تعالى
 والعرش والكرسي
 والفلم والجنة
 والنار واهلها
 من عالم الامر
 لانه تعالى
 اوجدها من
 كذا من شئ
 بلا واسطة
 وغيرها من
 عالم الخلق
 لانه تعالى
 اوجدها
 بالوساطة
 من شئ انتهى
 واذا علمت
 ذلك علمت
 ان قول البعض
 بان الله تعالى
 اوجد الاشياء
 كلها مطلقا
 من غير عنصر
 ومادة لا من
 شئ الخلف لما
 ورد في السنة
 من ان الله تعالى
 خلق نور محمد
 عليه السلام من
 نور قبل كل شئ
 ثم قسم ذلك
 النور الى اربعة
 اجزاء فخلق من
 الجزء الاول
 الفلم ومن الثاني
 اللوح ومن الثالث
 العرش ثم قسم
 الجزء الرابع
 اربعة اجزاء
 فخلق من الجزء
 الاول حلة العرش
 ومن الثاني الكرسي
 ومن الثالث باقى
 الملائكة ثم قسم
 الجزء الرابع
 اجزاء فخلق من
 الاول السموات
 ومن الثاني الارضين
 ومن الثالث الجنة
 والنار ثم قسم
 الجزء الرابع
 اربعة اجزاء
 فخلق من الاول
 نور ابصار المؤمنين
 ومن الثاني نور
 قلوبهم ومن الثالث
 المعرفة بآية
 ومن الرابع نور
 انبيهم هو التوحيد
 بلا اله الا الله
 وحده رسول الله
 ثم خلق الماء
 والارضان لما
 قبل العرش ويدل
 عليه قوله تعالى
 وكان عرشه على
 الماء كذا في
 المواهب اللدنية
 وسائر كتب
 الاحاديث ونقله
 هكذا الفاضل
 الشيخ احمد
 الشيبيني في
 التحفة السنية
 وفي هبة السيد
 السيوطي وفي

المحمدية لانه لما اراد الله ان يخلق المخلوق
 يا قوته تخضر اقطارها فاذابت فرقا حتى صارت
 ما فهم بعد من مخافته اليوم القيامة قال تعالى
 وجعلنا من الماء كل شيء حي فخلق الريح فوضع الماء
 على من الريح فخلق العرش فوضعه على الماء وفي
 كتاب الرد على الجهمية عن عبد الله بن عمر
 لما اراد الله ان يخلق الاشياء اذ كان في عالم
 واذ لا ارض ولا سما فخلق الريح فسلطه على الماء
 حتى اضطربت مواجيه وانار كمامه فخرج من الماء
 دخانا وطينا وزبدانا فاملأ الدخان فاعلا وسما فخلق منه
 السموات وخلق من الطين الارضين وخلق من الزبد
 الجن والذى يحصل ان الاشياء كلها خلقت من الماء
 الا المبدأ الاول بالنسبة للخالق وهو النور المحمدي
 فانه بقول كثر لا من شيء ومادة فهو مبدأ الاول
 المخلوقات او ان الاولى جميعها خلقت لا من شيء
 على حسب الاقوال وقاية المخلوق من مادة افعال الكمال
 قدرته وتبيننا الثاني من قوله كثر وقوله فقال لما يريد
 المشار اليهما بقوله تعالى الاله المخلوق لا من شيء
 اي ما ذكر من ان النور المحمدي لا من شيء لا ينافي حيث
 ان الله خلق نور نبيك من نور لان المفعول على تقدير
 ان تكون الاضافة ببيانية اي من نور هو ذاته لكن
 لا يمتنع انهما مادة خلق من نوره منها لان ذاته تعالى
 لا تتجنى بل بمعنى انه نفس ارادته به فكان بلا واسطة

شيء في وجوده وكذا صفاته تعالى اي انها تتجنى
 وحينئذ يتأمل في كلام الشيخ على الشبرامسوقي
 حاشيته على المواهب اللدنية في توجيهه الثاني
 هذا المثل بقوله وان المراد بنوره معنى عبر عنه
 بالنور المشابهة والمراد انه خلق نور محمدي من معنى
 يشبه النور موجود في الازل كوجود الصفات
 القائمة به سبحانه وتعالى فانها اول لوجودها انتهى
 فان يترك قولنا خلق نور محمدي من معنى يشبه النور موجود في
 الازل لوجود الصفات القائمة به سبحانه وتعالى ان هذا
 المعنى لا يشهد للنور من جملة صفاته الكمالية حيث انه
 موجود في الازل اذ لا موجودية الازل الا صفاته
 وذاته تعالى اي خلق نور محمدي من معنى يشبه النور
 ان ذلك المشابهة لمادة النور محمدي مع ان ذلك المعنى
 المشابه للنور حيث كان موجودا في الازل كان من جملة
 الصفات الكمالية ويلزمها التجري مع ان الصفات
 لا تتجنى كذا تعالى قال تعالى وان المعنى من نور مخلوق
 تعالى قبل خلق نور محمدي وعلى هذا الاحتمال يكون النور
 المحمدي من مادة وكذا الاشياء التي ذكرها في تقسيم
 لنور وربما هذه الائمة قول في حصة في الفقه
 الاكبر خلق الله الامتياز اي من الذوات والحوالات
 لا من شيء اي لا من مادة سابقة على المخلوقات حيث
 الشارح على الفارسي ولا ينافي انه خلق بعض الاشياء
 من بعض المواد على فوما اراد فان اسول تلك المواد

خلقت من غير وجود شيء في علم الكون والفساد **س**
 زعم بعض الفلاسفة انه لا حدوث لشيء الا من شيء اخر
 وهو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة صدور
 شيء من شيء وان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وادعى
 للهمية منهم ان الحادث بأسرها لا من شيء اي لا من مادة
 ابتدا . واما اهل السنة فقد جوزوا حدوث الاشياء
 التي لا تعلق بها مادة اصلا فانت لزمي بتسيم المحقق
 ابن الكمال الحادث الى موجود لا من شيء الى موجود من
 من غير الامور واسمها بالذي هو منه غامضة اصل
 لسنة فلا يقال عليه ما الخوج الى التسيم وراه
 قد فصل لك ما وجد به المكات تفصيلا ففطائيم
 المخوفات بامر كبر الذي هو عبارة عن الكلام فيكون
 ايجادها بصفة الذات على ان المراد بقوله تعالى ان
 حقيقة الكلام بهذه الكلمة كما ينبغي عليه في السلام
 البردوي في اصوله وتبينة المخلوقات بالخلق فيكون
 ايجادها بصفة الفعل فيكون قولها خامسا تاما فان
قوله كن من التكوين اذا كان ايجادا عن سرقة اليجاد
 على ما ذهب اليه الجمهور من يكون وجود جميع الكائنات
 بصفة الفعل فقط ليس الا يقال تعلق الكلام للدلالة
 اي على الوجوب والاباحة والتحيز في غير ذلك مثلا لا
 للايجاد فكيف يوجد بها المكات لانا نقول لا اثر
 قسما كان نقل عن الامام محمد بن حسن الشيباني في امر الكينونة
 اي كوني وامر التخييل في الذي للدلالة هو الثاني

والاول للايجاد فلا اشكال انتهى **الشارح** الحفيظ على
 ام البراهين عند قول المتن والكلام الذي ليس محجوف
 ولا صوت وانشاء بقوله وتعلق بما يتعلق العلم من التعلق
 في انه من الصفا المتعلقة والى انه مساو للعلم بفتح اللام
 وان كان مخالفا له في التعلق اذ العلم لا يتكافأ
 اي لا حاطة المعلومات على ما هو عليه لان لاكتشاف
 يلزم ان يكون المعلومات قبل تعلق العلم بصفة له تعالى وهو
 محال وهو للدلالة اي العلم لا حاطة والكلام للدلالة
 فيدل على الواجب كانا الله لا اله الا انا وعلى المستحيل
 الله ثالث ثلاثة وكثوله وقالت السارسي المسيح ابن
 الله فهذا الصانع المستحيل **س** لم يلد الخ هذا من
 الواجب فتشبه الملا في غيره للمستحيل لم يلد ولم
 يولد ولم يكن له كفوا احد فيه نظر لان في الولد ما
 بعديه واجبا مستحيل وعلى الجائر كوان الله خلقكم وما
 تملون فان قد ما ذكر من كون الكلام الازلي متعلقا
 بجميع متعلق العلم الازلي فديقح فيه ان امر الله
 بعض المتكلمين بما علم انه لا يقع منهم يستلزم ان امره تعالى
 قد تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعلمه وعلمه
 قد تعلق بعلمه ذلك المأمور فقد تعلق بعلمه بما لم يتعلق
 به امره الذي هو كلامه فالعلم اذ اعلم متعلقا من الكلام
 قلت الكلام الازلي له متعلقا كثيرة وليس ثالثة
 منصرف متعلقا الامر فان كثرة المتعلقات تدل على
 كثرة التعلق وبالعكس وان كان لم يتعلق كلامه

وَأَمَّا الْفُلُ فَأُرْسِلَتْ بِرَحْمَةٍ مِنَّا لِيُبَيِّنَ مَا نَالُوا وَإِنَّ فِيهَا لَلْعِبْرَةَ لِمَن كَانَ لَهُ عَقْلٌ وَهِيَ الْكَلْبَاءُ الَّتِي نالُوا وَهُمْ فِي رِجْزٍ مِّمَّنْ يَلْقَى أَصْحَابُ الْمَغْنَمِ

وَلَسَّاحُ الْغَيْرِ وَأَيْتُهُ فَإِنَّ قُلْتَ فَعَلِمَ زَوْجِيَا
الذَّائِمَةُ هِيَ الْمُسْتَقِيلَةُ إِلَى الذَّاتِ الْعَلِيَّةِ حَيْثُ
لَسَّاسِيَةُ لَكِنْ تَقْرِيفُهُمُ الْوَاجِبُ بِالْإِيقُونَةِ فِي الْعَمَلِ عَدَمُهُ
لَا يَشْمَلُ الْعَدَمُ مَعَ أَنَّ السَّلُوبَ عَدَمِيَّةٌ قَالَ لَسَّاسِيَةُ
فَقَدْ الْمَرَاتِنِيَّةُ فِي شَرْحِهِ أَعْلَمَ أَنَّ الْوَاجِبَ يَنْفَسِمُ إِلَى قَدِيمٍ
وَالْمُعَادِيَةِ لَا وَلَكِنَّ ذَاتَ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ كَالْتَقْدِيرِ
بِالْوَسْطِ وَابْتِهَارِ الْجُزْمِ مُتَلَايِي وَانْكَالِ الْعَيْنِ لِلْجُزْمِ وَاجِبًا
عَقْلًا وَالتَّصَدُّقُ بِالرَّسُولِ وَاجِبًا شَرْعِيًّا فَيَنْتَسِمُ إِلَى
مُطْلَقِ الْوَاجِبِ بِاعْتِبَارِ صِفَاتِهِ تَقَا إِلَى الْوَاجِبِ وَجُودِي
كَالْمَا وَالْمُتَوَاتِرِ كَالْأَحْوَالِ وَعَدَمِي كَالسَّلُوبِ فَعُولُهُ
لَا يَتَصَوَّرُ فِي الْعَمَلِ عَدَمُهُ بِخَرَجٍ لِلْمُسْتَقِيلِ وَالْمُعَادِيَةِ
الْمُسْتَقِيلِ يَتَصَوَّرُ فِي الْعَمَلِ الْإِعْدَمُ وَالْمُعَادِيَةِ
وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ لِأَنَّهُ لَا يَتَسَاوَلُ إِلَّا مَعًا لَا السَّلْبِيَّةَ
لِأَنَّهُ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَدْخُلُ التَّعْرِيفُ حَيْثُ عَزَّ قُصُورُ
تَعْرِيفِ بَانَ السَّلُوبِ وَإِنْ كَانَتْ عَدَمِيَّةٌ لِأَنَّهَا
سَبَبِيَّةٌ وَالْأُمُورُ النَّسْبِيَّةُ مَوْجُودَةٌ ذَهَابًا فَلَا تَقْبَلُ الْقَدِيمَ
لِخُصُوصِ الْمَعْرِفِ إِنَّمَا هُوَ الْوَاجِبُ الذَّائِمُ لَا الْعَرَضِيُّ الْمُسْتَقِيلُ
الَّذِي كَسْرِيكَ الْبَارِي فِي الْمُسْتَقِيلِ الْوُجُودِ يَفِينِ الْمُسْتَقِيلَ
الْوُجُودِ إِنْ كَانَ مُتَمَتِّعًا لِمَا كَسْرِيكَ الْبَارِي فَهُوَ
الْمُسْتَقِيلُ الذَّائِمُ لِأَنَّ ذَاتَهُ تَقْبَلُ عَدَمَهُ وَإِنْ كَانَ
مُسْتَقِيلًا لَعَيْنٍ فَهُوَ الْمُسْتَقِيلُ الْعَرَضِيُّ ثُمَّ إِنْ كَانَ الْمُسْتَقِيلَ
مِنْ الْأَوْصَافِ الْوُجُودِيَّةِ كَالْمَا إِلَى جَهْلِ فَهُوَ وَانْ
كَالْمَا كَسْرِيكَ الْوُجُودِ بِالْمَعْرِفِ لِيَفِينِ نَفْسَهُ

الشَّيْءُ الْقَضِيَّةُ فَلَا مَنَافَةَ بَيْنَ كَلَامِ الْحَاوِيَةِ
 كَمَا تَكُونُ الصُّورَةُ الْوُجُودِ بِالْقَرَارِ فِيهِ نَفْسُهُ يَنْتَعِ

النظر عن المعارض والموصوف لكنه استحالة وقوعه
 لتعلق علم الله بالأزلي بانه لا يقع منه فلا خلاف
 في هذا القسم بانه كان يقبل الوجود في الخارج
 لو لم يتعلق علم الله بالأزلي بعدم وقوعه منه على رأي
 الاشاعرة . ان كان من الاوصاف الاعتبارية
 كدواعي القلب وغيرها من الاعتبارات التي لا
 نبوت لها الا في الاذهان كصفة الاحوال فهذا
 القسم هو المختلف فيه حجة بين اهل السنة فقال
 بعضهم هي داخلة تحت صنع الصانع وقدرته والمختص
 على خلافه وكل واجب عرضي يلزم ان يكون من المستحيل
 لان قبض الواجب العرضي من الوجوديات كاتصاف
 الجسم بالحركة او السكون لا على التغير مثلا
 ليس مستحيلا بالنظر الى قدرته تعالى لانها صفة
 تتعلق بوجود الممكنات فكيف يكون الممكن لوجود
 خارج تعلق القدرة بخلاف الامر الاعتباري فيقال
 كل واجب عرضي لا تنفك عنه الاستحالة العرضية
 لان اتصاف الجسم بالحركة او السكون حيث كان
 واجبا عرضيا فاسفا وهما عنه مستحيل عرضيا
 نقول كلامنا ليس في اتصاف الجسم باوصاف
 وعدم اتصافه بها بل الفرق بين اوصاف الوجودية
 التي لها ثبوت في الازمن ووجود في الخارج وبين
 اوصاف الاعتبارية التي لا ثبوت لها الا في العقل
 باعتبار ثبوتها في ذاته فقط بالنظر الى دخولها تحت

القدرة

القدرة والصنع لاستحقاقها للواجب والاضائية عن
 الذات في وسائط زيادة توضع وتخصيص هذه الصفة في آخر
 الكتاب لمناسبة ان شاء الله تعالى . الواجب
 اذا أطلق صرفا الى الذاتية . العرضي فلا يحمل عليه
 الا بقرينة وكذا المستحيل فالواجب الذاتية ما لا يتصور
 في العقل عدمه . العرضي فهو ما وجب لتعلق
 علم الله به . كماله الخفي كايان ابي بكر والمستحيل اذا
 ما لا يتصور في العقل وجوده فهو محرم للواجب والماز
 او الاول لا يتصور في العقل الوجود والثاني
 يتصور في العقل وجوده وعدمه والمستحيل ان
 هو ما استحالة تعلق علم الله تعالى بانه لا يقع و
 لعدم ارادة بوقوعه كايما ابي حنبل مثلا فهو من
 قبيل الممكن بالنظر الى ذاته التي هي نفس الايمان
 ومن قبيل المستحيل بالنظر الى تعلق علم الله بعدم
 وقوعه **واقول** فلا حاجة الى تمثيل اخر للواجب
 العرضي انه ممكن هذا ان يكون من قبيل الواجب
 العرضي ايضا بالنظر الى كونه مأمورا به لا في ولا مانع
 في اتصاف الشيء بالواجب بالوقع والا وقوع حيث
 كان مأمورا به فوقع الشيء تابع لتعلق علم الله تعالى
 وارادته بخلاف وجوبه فانه بالامر ثم الواجب
 العرضي عم من ان يكون شرعا اذ قد يكون لازما
 عقليا كاتصاف الجسم بالحركة او السكون لا يحل
 التغير وجب عليه الواجب العرضي بالامر عقلا او

[illegible]

三

10

يتأق بها الجاده واعلامه والارادة فانه يتتبع
امر ايدا يتتبع بها العلم فانه يتتبع معلوما
والسمع فانه يتتبع مسموعا والبصر فانه يتتبع مبصر
والشم فانه يتتبع متعلق وضابطه ما لا يتعلق بشئ ولا
يتتبع امر ايدا اعلى قيامها محلها كالحيوة وان متعلق
باعتبار تعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي وجميع الموجودات
وان جميع الممكنات ثلاثة اقسام اعلى يكون أربعة
اقسام لا اول غير المتعلق بشئ ولا يتتبع امر ايدا
وهو الحيوة والاول من الثلاثة المتعلق العلم وكلام
والثاني السمع والبصر والثالث القدرة والارادة
وان اعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام
وان كلما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا
لا يتعكس الاخرين وان بين القدرة والارادة
والسمع والبصر باعتبار المتعلق عموميا وخصوصا
من وجه يحتمل في الممكن الموجود وينفرد سمع
والبصر بالموجود الواجب والقدرة والارادة
بالمعدوم الممكن انتهى قول قوله وان المتعلق
باعتبار تعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي وجميع
الموجودات وجميع الممكنات فيه خلاف اذ من
المتعلق السمع والبصر الاول يتعلق بالمسموع
الثاني بالبصرات عند الماتريدي والموجود اعم من
المسموع اذ الذات من الموجود لا لا يسمع وكلام
الممكن اعم من الممكن لانه اما ان يكون موجودا

معدوم

معدوم ما فان كان معدوما فلا يتعلق به البصر
وان كان معدوما فلا يتعلق به البصر عندنا
في هذا الامالي وما المعدوم مرهيا بالمسموع كالمسموع
والالفاظ والبصر كالجرام والاشكال والالوان
وعاقله ان البصر عام التعلق للذوات والاعراض
دون السمع فانه خاص بالاعراض ولا يتعلق له بالاعيان
عندنا ووجه كاعلة الروية الوجود فكل موجود
بالموجود الخارج تحت تعلق البصر بخلاف علة السمع
فان سمع داير مع الصوت وجودا او معدوما كاد كره
الفاضل ابراهيم السيناوي في شرح الفقه كبرى في تبيين
مذهب في منصور الماتريدي وعليه اسناد ابن سفيان
لا سفياني وان اختيار الاشعري جواز تعلق السمع
بكل موجود حية الذات والصفة غاية ما هناك ان لا
يكون سمع غير الاصوات الابطر تفرقا للعادة قال
الخطيب لما ذكره عند قول المتن والسمع والبصر
التعلق بجميع الموجودات و اشار بقوله المتعلق بجميع
الموجودات الى انها من الصفات المتعلقة والى انها
يتعلقان بكل موجود فذلكا لو مادنا اذا كان
اوصفة فيسمعه كل وعلا ويرى في اذله ذاته
لعليه وجميع صفات الوجودية ويسمع ويرى
فيما لا يزال ذاتا ركائبا كلها وجميع صفاتها
الوجودية من قبيل الاصوات كانت او غيرها الوان
او الوان التي ثم اذا تأملت وانضمت وجدته

للسمع بانه صفة ينكشف بها كل موجود على هو
 يرجع الى العلم ونحن نفرق بين كل صفة واخرى
 في هذه الادراكات وبين متعلقاتها حقيقة على
 حد حدة ويؤيدنا قول بعض اشراح ان هذه
 الادراكات اي من السمع والبصر والعلم لما كانت
 غير متحدة الحقيقة كان تعلقاتها كذلك غير متحدة
 كل واحد منها يباين سواه انتهى لجواز ان يكون المصدق
 الذي هو متعلق في كلامه بمعنى المتعلق بفتح اللام اسم
 مفعول له والشيخ فاسم قتلون بفتح حاشيته على تنوين
 في اصل الخامس والعاشران بعض الامم لا يستعمل
 الصفا القديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفا
 ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفا ليست باعداد
 الذات بكل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات
 وبذلك كل صفة مع صفة اخرى ليست عينها ولا غير
 انتهى وهذا الايتان ما قاله الحنفية من ان كل صفة
 تباين سواها لان مراده من حيث حقيقة المهور لغة
 ومراد قتلون بفتح من قوله فيقول الصفا ليست باعداد
 للذات اي الغير الاصطلاح بمعنى وجود احد
 بدون الاخر لا يتصور ذلك في الصفا بل وبين الذات
 والصفا وقد نص الكندي على كونه من قال ان علمه عين
 ذاته يعني لا عين وكذا ليس هو غير الذات فان كان
 عين ذاته كان ذاته ايضا علما فيعيد علمه كاي علم
 ذاته ولان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته كان

علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما
 به يقدر وانه محال في الشاهد قلنا في الغائب
 انتهى قال ابو حنيفة في الفقه الاكبر عند بحث
 الصفا ولا نقول ان يد قدرته يعني كما قاله غيرنا
 بل بعد صرفه عن معنى الجارحة نعتقد حقيقة وبكل
 حقيقة الى الله تعالى ليكون كسائر المتشابهات
 ولا يلزم نفيه من صفة الكمالات سيما اذا قلنا يفيد
 بما يعلم ويعلم بما يقدر يلزم الاستغناء عن التباين فضلا
 عن لزوم التقليل وليس هذا مذهب لنا قال الفاضل
 محمد الخراساني في حاشيته حقيقة السمع صفة تنكشف
 بها كل موجود على ما هو به سواء كانت من قبيل الاطوار
 او اجساما او كوانا كالحركة والسكون واجتماع
 وافتراق وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاسدي وفيها
 ايضا معروا الى الشيخ محمد بن عبد الله بن خليل ان
 سمعه تعالى قبل خلق الخلق واصواتهم وكلامهم متعلق
 بسلامة القديم ورويته تعالى لان تعلقت بوجود
 الازلي فلا يلزم خلوه عنها في الازل انتهى فلو علمت
 ما ذكرنا جميعها علمت ان مرادني الاجماع على تعلق السمع بكل
 موجود والبصر بكل ممكن مطلقا خلا عن معرفة المذهب
 واستعمل غيره تفصيا وقول الظاهر ان تعلق القدرة
 للعدوم المعنوي باخره من العدم الى الوجود مفعا ليجاد
 وجود الشيء ليس له وجود كونه بل مفهوم فقط كقول
 ان المعدوم ليس لها الانعام فخطا واليجاد انما يتحقق

بأحداث الممكن بعد ان يمكن ابتكار الالهام من العدم
المضاف والاحداث هو الاخراج من العدم الى الوجود
وتجلى التعلق الذي لا يخرج النشيء عن العدم متعلقا بالعدم
ترك توقيف عند رباب التحقيق وقول الشيخ ابراهيم
الكوازي الكردي في اخباره عند قوله عدم تعلق الارادة
ازلا بايجاد العالم صفته كالعند الملتزم القابلين بعد
العالم للدلالة على تفرد الخلق بالوجود وعماه عن العالمين
فلا يلزم من عدم تعلق الفقدان ازلا بشيء من العالم
نقص كمال القدرة ولا في الارادة بخلاف عدم تعلق
العالم والسمع والبصر بالفعل الا بالقوة ازلا بالعدم
والسمع والبصر فان انتفاها التعلق بالفعل ازلا
يفضي الى نفي العلم بالحوادث ونفي السمع والبصر بها
ولاشك ان ليس كمال فان عن الشبهة المذكورة بان
السمع والبصر في ايمان والتعلق جاد كالفقدان ليس
جوابا شافيا للماتن بل الجواب النشأ ان التعلق قديم
ليس بخاتمة الاشياء الثابتة في علم الله تعالى ان لا يمتد
اشيى خلاف التحقيق والاثبات في علم الله لا يقال لها
حفاظا واعيا الاعلى مذهب المتصوفة لا على مذهب
المتكلمين فالمتكلمين عند المتكلمين الصوريون لحاق
وايضا لا يلزم قدم التعلق الاعلى مذهب من حصر
التعلق في التجيزي القديم دون التجيزي الحادث
الحالي المفارق التعلق الارادة وذلك في تعلق الله
فقط اذ لا ضرر في قدم المعلوم تجب المعلومية

بجوز

وبجوز ان يكون المراد من قدم التعلق هو التعلق الجاري
في صفاته تقيا لكن بالنظر الى احداث بل تعلقه معه
وتغيره وعلمه وكلامه بالنظر الى انه في لادله قوله
كل ما هو ثابت في علم الله لا فهو نفي لغة فهو بكل ما
يعلمه الازلي من الاشياء بصير قبل وجود صورها
في الخارج ككفاية لوجود العلم لتعلق السمع والبصر
ولو لم يكن النبوت تعلقا لاشياء كافيها لتعلق بمرحوق
وسمعه بمتعلقاتها ازلا بل كان تعلقها موقوف الى
حدوث صور السموعات والمبشرات لزم ان يكون
لخواتمة متعلقا بها في الازل واللازم بالجل اشهر
ترك تحقيق وترويج المذهب دون مذهب والتفتيش
قاله الشراح الاوسى واحد وصا الماريتية نظامه يد
الاماني وما المعدوم مذهبيا وضمنا
لنقد لاح في من الحلال عاينا بالمعدوم واليسر وجودا
خارجا في عالم الكون ولو موجودا في العلم والذهن
منا هو مذهب الماريتي وقال بعض الصوفية من
الاشاعرة واكثر المعتزلة ان المعدوم مري والمعدوم
الممكن شي لان النشيء صار مستعلا في الوجود ولو عرفا
كانهم من قول الناطم وما المعدوم مرييا وشميا وانما
يطلق النشيء على المعدوم مجازا تجد صار حقيقة اي
عرفية في الوجود ان سلمنا ان النشيء في الاصل اعم
من ذلك وانه في اللغة ما يسمع ان يعلم ويجر عنه والآخرون
حقيقة لقوة ما الاستناد الى قول تجلى انما امر النشيء

اذا اردنا ان نخرج في اطلاق الشيء على المعدوم الممكن
 حقيقة لا يجاز مع دعوى عدم الضرورية للجواز هو
 من احوال الضرورية ضرورة وهي التقضي من ان لا يتوافق
 القول مع المعتزلة بان المعدوم نبي وثابت فضلا
 من ارادتهم من النبي انه ثابت في الخارج حاله كونه
 منفكا عن الوجود الخارجي وهو باطل . لزوم عدم
 انصافه سبحانه وتعالى بالسمع والبصر عندهم يتفقا بها
 وتعلقهما الزام مع عدم كفاية الوجود العلمي للشيء
 فلا يلزم اذ رويته يتفقا بذاذة اذ لا وكذا سمع
 تعلق بلامه وعلمه بذاذة كمرق التيقن محي الدين
 في عقله المستوفى فان الله تبارك وتعالى كان ولا يتو
 معه وهو يعلم ويريد بقاء المعدوم في العدم اي
 كونه متكاملا موهوبا بالعدم ويكلم نفسه بنفسه
 من كونه متصلا ويسمع كلامه ويروي في انه وهو
 الحي بذاته فهذه الاسماء والنسب وهو الى العالم الشيع
 البصير المتكلم المريد في التميز لجمها اذ لا وان كونه
 قادرا ورازقا ومخالفا لخصائصه الابدادية والقوة
 انهي وهذا القدر كاف في انصافه تعالى بها اذ لا ولا
 يضطر الى ما قاله الكردي من الوجود العلمي بمعنى الاعيان
 للاشياء الحوادث مستندا الى قول الدواني في شرح
 الفصدية للحوادث وجود اذ في علم الله اذ تعلق له
 بالاشياء المحض بل بديهة اشياء علم ان قول الله
 الدواني من قوله للحوادث وجود اذ في الخ في شرح

الفصدية

الفصدية ميلا الى مذهب الصوفية لا بناء على انه
 اشعري العقيدة فقط تأمل فان ما قاله في الحوزة
 وشرحه عليه المسمى بالزوراني ثبت مغالطة فمن ابر
 فيما قلناه فعليه مطالعة ما وان سلمنا ان سلم الا
 لصور الاشياء الحوادث وهي هياتها الخاصة المر
 تسمه في العلم لا لاعتبارها بتعريف الحقيقة ولا للوجود
 بمعنى الذات والحقيقة تأمل في ان النزاع في ان
 المعدوم ليس مرتب بالنسبة اليها وانما النزاع بيننا
 وبين الصوفية واكثر المعتزلة في كون العالم
 مرئيا له تعالى اذ لا بذاته قبل وجوده في عالم الكون
 بالوجود الخارجي على انه يلزم عدم الفرق بين
 المعدوم والوجود من حيث هو هو قال البركات
 عبد الله بن محمود الشافعي في شرح الهدى عند قوله
 فصل المعدوم ليس مرتب كانه ليس بشئ وقالت
 المتعينة العالم مرئيا له تعالى قبل وجوده والتقوى
 ان المعدوم الذي يستحيل وجوده لا تعلق بروية الله اي
 محل الاختلاف حينئذ في روية المعدوم الممكن كاسياق
 تفصيله ولعلنا الصوفية على انبات الكون وعدم
 المعتزلة بناء على ان المعدوم الممكن قبل وجودها في
 الوجود لغير ذوات واعيان وخائى كقوله الامام عنهم
 في المحصل وهو خفي ولقد خط خط عشوي الفاضل في
 محمد بن الدين بن جماعة في شرح بدو الاعيان عند قوله
 فان المعدوم مرئيا شيئا حيث قال انشأ هذا

البيت على قاعدتين الاولى ان الله عز وجل يرسل
ام لا فذهب الحقيقة والمعتزلة الاولى ان المعلوم في
مع ان مذهب الحقيقة كما قال الماتن المعلوم ليس تجري
عندهم وكون ما المجازية بمعنى ليس ظاهر غني عن البيان
ثم محل النزاع في رؤية المعلوم البسيط الممكن الوجود
واما المعلوم المقسم لذاته فلا يجري بالاتفاق وليس
شيئي وكذا الماهية المركبة المعدومة لثباتها انها
غير مرتبة وليست بشيء مطلقا سواء في حق الخالق
او المخلوق لا تخالفنا من التصوف والمعتزلة و
والمعتزلة المخالفة لاهل السنة كما نبه عليه السرخسي
شرح الحديث كما نبه على كل ما ذكره بعض ارجح الامالي
من تلاميذ الكمال بن ابي اسحاق ثم قوله والقياس على القدرة
فاسد اي من جهة لزوم القدم نعم وهو كذلك القدرة
صفة ياتر فيلزم من وجود ثقلها وجود المقدورات
ان لا وهو يستلزم قدم العالم المتنوع بخلاف ثقل الكلا
والعلم والسمع والبصر كاعلمة مما قوله ما ذكره بعض
المحققين الخ قال المجوري في حاشيته على الوسطي
بعد المحضرين كلام سعد الدين الشاذلي في شرح
المفاهيم ما نبهه وتحصل من هذا ان علم الله تعالى
يتعلق بالانسان على التفصيل وهو الحق الذي لا شك
فيه وقد ساق اليه الدليل فيجب اعتقاده وان ما زع
الوهم فيه لعدم نظيره وخالف امام الحرمين في ما رواه
وزعم ان ما يعلم قوله الوجود فهو يعلمه على التفصيل

وما علم من الحيازات انه لا يوجد فالعلم يستمر
عليه وحاصل قوله انه لا يجمع في العلم بين عدم النهاية
والتفصيل فاما ان ثبتت مفصلة مع الشاخي اولا
يتناهي مع الاسترسال ثم اختلفوا في تفسير ما ارد
بالاسترسال قيل انه اراد علمه بذلك بكونه علما
كليا بمعنى انه يعلم شيئا فبالان يتدرج في حقيقة
ما لا يتناهي كما يعلم حقيقة النياز المندرج تحتها
جميع احاد النياز وهذا القول الفلاسفة ومنهم
من قال اراد بالاسترسال ان تلك الحيازات التي علمها
انتهت انما لا توجد فالعلم صالح لان يتعلق بها
على التفصيل وهذا باطل ايضا لما يلزم عليه من الجمل
وقد اجمع المسلمون على ان نعيم الجنة وعذاب
الكفار لا نهاية له والله تعالى هو الفاعل لما يريد
ولا يتصور ذلك الا مع العلم بجميعها على التفصيل
انتهى لكن ذكر الشيخ محمد الخراساني في حاشيته على
السنوسية ناظرا عن شيخ مشايخه ابو ذر يا حنفي
ابن عمر الزواوي ما يجوز التعلق الصلوي العلم من غير
لزوم جهل في بعض الصور وهو قولهم العلم بالواقع
تابع للواقع لان الحق تعالى علم في الازل ان الممكن
سيقع في زمن كذا فقبل وقوعه اما يتعلق علمه تعالى
بانه سيقع ولا يتعلق بوقوعه الا بعد وقوعه وهو معنى
قولهم العلم بالواقع تابع للواقع فبعلقه بالواقع
قبل الوقوع صاخي وبعد الوقوع يتجزى وان

قيل ليس للعلم الاتقان واحد وهو تحيزي
 قديم يعني ان جميع الواجبات المستحيلة والمجازرات
 انكشفت له تعالى الازل على ما هو عليه من كون
 المجازات مضافة لا وقاها الا يقال كون العلم
 تابعا للمعلوم ممنوع فلا يقع الصلاحى حيث صرح
 بعض الكل بان علم الحق مباين لعلم الخلق فان
 تقاطع علمهما انما يكون تابعا للمعلوم بخلاف علم الحق
 تعالى فانه مساو للمعلوم لا ناقول ولعل مساوات
 علمه تعالى للمعلوم هنا مطابقة الواقع بناء على ان
 المرتسم من الاشياء الثابتة في العلم ليست ماهياتها
 بل صورها فالعلم والمعلوم متمايزان بالذات وتبع العلم
 للمعلوم من حيث وقوع ماهياتها وحقايقها يعني ان
 في الآية يستقيم وبالدال في معنى وقوع مثالا لا يكون
 على خلاف الواقع وهو عليه محال فتعلق علم بوجود
 الشيء قبل ان يكون وهو في عالم سيكون متعلق بملوحي
 وبعد الكسوة تحيزي تأمل وقد ذكرنا الفاضل بن
 قاسم العبادي في شرح ابي شجاع في الفقه الشافعي عند
 قوله في الخطبة انه على ما يشا قدر ما نصه وان تعلق
 لقدرة تابع لتعلق الارادة فان وقوع الشيء تابع
 لتعلق الارادة اذ لا بوقوعه انما تابع للعلم المتعلق
 في الازل بتخصيص الارادة بمعنى ان حدوث الحادث
 على حسب ما تعلق به العلم القديم وان كان متوقفا
 للعلم يعني ان العلم بحدوث الحادث في رتبة

تابع

تابع بحيث يقع فيه فالعلم بان زيد سيفوم عذرا
 فما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه فلا
 متافاة بين ما يقال من ان العلم تابع للواقع وما
 يقال من عكس ذلك اي من ان الواقع تابع للعلم
 يعني من حيثين مختلفين انتهى فانظر الى ما قاله هذا
 لفاضل مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق ومهار
 لمسئلة لم يفرق بين العلمين في التابعة للمعلوم
 مشيا على مذهب شارح المواقف وان كان بينهما فرق
 من جهات اخرى فمفيد للزواوي وفي اشارات
 الحرم شرح الفقه الاكبر للإمام عند شرح منع لزوم
 لتعلق العلم بالايضا فانهضه والارادة تابعة للعلم
 والعلم تابع للمعلوم الاختياري في الماهية فهذا
 صريح بان القديم قد يقع الحادث من جهة وقوع
 حقيقة وان كان الحادث تابعا للقديم من جهة اخرى
 كما في قدوة الكمال الشيخ ابراهيم الكندي الشهيد
 زوري ثم المديني في بعض رسائله ماهيا المعكاه
 معدومات متميزة في انفسها في ان ايتا في نفس
 الامر الذي هو علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرته
 للذات لا قدس العلم باعتبار مغايرته للذات تابع
 للمعلوم اي متعلق كما شرف له حين كونه في الخارج
 على ما هو عليه في نفسه انتهى وهذا الصريح من الاول
 في ان العلم تابع للمعلوم حتى علم الباري يكون موضوع
 المسئلة في علم لباري بدليل قوله باعتبار عدم مغايرة

اي العلم للذات الا قد خلافا للشعرا في قوله
 فعلق علمه بظن بالمعدوم الممكن بحسب الارضية
 والا يزيله مرتان الاولى بمورته في علمه اولا والثانية
 بوجوده الخارج في انزاله فثبت على خطا من قال لا يلزم
 القدم من تعلق علمه اولا بخصص الشيء المعدوم مع ان
 الشخص عيان عن الهيكل المخصوص للأفراد في الخارج
 فظهر من هذا ان الصوفية يتعمقوا الحكم في قولهم
 الثابت في العلم اعميا اي خفايا لا صور اي هيئت
 حاكية عن العين اي عين حقيقة في الخارج خلافا
 للمعتكفين حيث قالوا عند قولهم ان الشيء وجوده
 اربعة وجودا في العلم والذهن ووجودا في الاعميا
 فوجوده في الاعميا وجود حقيقي ووجوده في الاز
 ها وجود مجازي خلافا للحكماء كانه عليه التناقض
 في شرح الجوهر ايقانهم فالواو وجوده العلمية الذي هو
 ايضا وجود حقيقي فيكون قولهم خفايا في العلم
 بنحو ذلك تامل وما قيل ان تعلق العلم لا يوصف بصفات
 ولا يتميز اذ لو وصف بصفات انقلب جهلا ولو وصف بالمتميز
 كما حادنا فقد اجيب عنه ما عن الحدوث فيقال له تنفينا
 ويح على المنقذ الاكبر من ان تعلق الصفات باسمها اي
 التميزية اضافة لخصه لا وجود لها في الاعميا فهي
 مستدلة ومفقرة فلا يلزم من عدمها حدوث الصفات
 فمراد السارح المفسر اي بالاضافة التي تبين عينا
 عن اعمالاته بالعلق الخاصة الاختيارية

لكن

الانها بعد حصول المراد نزول بخلاف التعلق الصلوبي
 لارضي الذي يغير عنه عن المطلق الارضي فانه يبدل
 لتعلق التميزي ويبقى بحاله كالصفة من عن الغلبة
 جهلا فيما سنده عند قولي وقال الفاضل الشيخ
 راجع للثبوت في شرحه الصغير على جوهر العقيدة له ما
 نفسه لندرة لها تعلقا صلوبي وهو التعلق الارضي بمقتضى
 انها صالحة في الاز لايجاد والاعدام على وفوق الاز
 لان اية بهما في الاز والتميزي وهو التعلق الحادث
 لمقادير التعلق الارادة بالحدوث الخافي ثم قال فان قيل
 لارادة لا تبقى بعد اليجاد ضرورية فيلزم نزول القديم
 وهو محال اوجب بانها صفة تتعلق بالفعل والترك
 فتحصص ما تعلق به وترجمه وعند وقوع المراد
 نزول تعلقها الحادث مع بقائها بها لها وتعلقها
 الصلوبي بحاله ايضا وهذا يتدفع ما يقال
 انها لا تكون بدوون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد
 فيلزم قدم العالم على ان المراد لا يوجب قدم العالم
 لان معناه ان يريد الله تعالى في الاز لايجاد العالم واحد
 انه في وقت وشكل لايجاد الوما الان يكون امر مقدورا
 لا يتحقق له في الاعميا ومن ضاع علم ان الارادة تعلقها
 صلوبي ارضي وتميزي حادث كالقدرة والكلام وقيل
 ان العلم تعلق واحد ارضي فقط وهو موجود حقيقي
 يتبع عليه التبدل ليس بنسبة واما اضافة بين العالم
 والمعلوم انه ان قلنا بان نسبة واطافة فلا

في ظهور عينه لا يفي عنه الخ كيف يقول الفيلسوف هذه الاعيان
 ذاتية على الاطلاق مع انه ليس للعالم الا فقر لغوي
 وهو الظهور الذي يحجب الاعيان عنه بلا امداد منه تبا
 خلافا للمتكلمين فان نهاية هذا الفقد من العجز
 والافتقار للقدور نفس في حقه تبا والاكال في حقه
 تعميم قدرته لكائنا مع احتياجها في ذواتها وصفاتها
 لصانع واجب بالذات اما في ذواتها فلا المقتسم
 في العلم صور الاشياء لا عيانها ولا بد من الوجود الخارجي
 ويلزمه الفسق والصانع واما في صفاتها فلا مقام
 بالموجود الحادث فهو موجود حادث ولا بد له ايضا
 من موجود صانع قديم بالذات واعلم ان مذهب
 الصوفية ان البارئ يتماثل للظهور العالم من عدم المتماثل
 لا من العدم المحض والمراد بالعدم المتماثل الموجود
 العلمي واما العدم المحض فهو عند المتكلمين وجود
 الحادثة لا من شيء مادة واما عند الصوفية ان يكون
 الشيء خارجا من علم الله تبا وهو محال واما على ان
 العلم نسبة والنسبة متأخرة عن الطرفين فيلزم
 قبليّة المعدومات الثابتة اليه في حقائق المعكاة
 عن تعلو العلم بها فيلزم الجهل بها في حقه سبحانه قبل
 التعلق وقد اشار الى جوابه بعض المتأخرين بان هذه
 القبليّة ليست حقيقة زمانية وانما هي رتبة اعتبار
 اية ان العلم قديم وتعلقه بها على ما هي عليه نفس
 الامر كذلك لكن ما كان العلم نسبة متأخرة عن

في ظهور عينه لا يفي عنه الخ كيف يقول الفيلسوف هذه الاعيان
 ذاتية على الاطلاق مع انه ليس للعالم الا فقر لغوي
 وهو الظهور الذي يحجب الاعيان عنه بلا امداد منه تبا
 خلافا للمتكلمين فان نهاية هذا الفقد من العجز
 والافتقار للقدور نفس في حقه تبا والاكال في حقه
 تعميم قدرته لكائنا مع احتياجها في ذواتها وصفاتها
 لصانع واجب بالذات اما في ذواتها فلا المقتسم
 في العلم صور الاشياء لا عيانها ولا بد من الوجود الخارجي
 ويلزمه الفسق والصانع واما في صفاتها فلا مقام
 بالموجود الحادث فهو موجود حادث ولا بد له ايضا
 من موجود صانع قديم بالذات واعلم ان مذهب
 الصوفية ان البارئ يتماثل للظهور العالم من عدم المتماثل
 لا من العدم المحض والمراد بالعدم المتماثل الموجود
 العلمي واما العدم المحض فهو عند المتكلمين وجود
 الحادثة لا من شيء مادة واما عند الصوفية ان يكون
 الشيء خارجا من علم الله تبا وهو محال واما على ان
 العلم نسبة والنسبة متأخرة عن الطرفين فيلزم
 قبليّة المعدومات الثابتة اليه في حقائق المعكاة
 عن تعلو العلم بها فيلزم الجهل بها في حقه سبحانه قبل
 التعلق وقد اشار الى جوابه بعض المتأخرين بان هذه
 القبليّة ليست حقيقة زمانية وانما هي رتبة اعتبار
 اية ان العلم قديم وتعلقه بها على ما هي عليه نفس
 الامر كذلك لكن ما كان العلم نسبة متأخرة عن

عن الطرفين رتبة فقط فلا يلزم ما ذكرنا وبقي ما هنا
 اشكال في الظاهر من المتكلمين يرد على طائفة الصوفية
 ان المعدومات الممكنة بحسب النبوت في العلم متحدة
 ولو تخالفها الماهية لكونها باعتبار المقام علم
 فلا تظهر الممكنات حثيثا في عالم الكون والفساد الا
 على منان ما قام بعلم البارئ من صورها المرسمة
 اذ لا يبعث ظهور انفسها من الكون للزوم الانتقال
 بعالم لا يجوز ان يحاكمها منه سوا قلنا النبوة اعم من الوجود
 اوتيساويه في حينئذ مخلوقة ووجودها حادث في
 وقتها المعين وهذا السلم من الكثرة للوحد المطلوبة
 بخلاف الظهور من الكون تماثل فانه يبا في قوله ان الله
 واثني معه فالوجود العيني مثل الثابت العيني الخفية
 للزوم مخلوطا انتقالا غير الثابت العيني خفية وعدم منع
 كون الموجود العيني مثل عين الثابت العيني ظاهر الامكان
 بتعدد الامثال عينا وصورة والمراد من تجدد المثلها
 حدوث يحمي الوجود بعد العدم كما يشهد به القرآن فيما
 سياتي ذكره لا حدوث يحمي التجدد من غير وجود ربي
 لحدوث العيني حيث ان العالم عبارة عن امور اضافية
 وتعينات نسبتية فهي موجودات بلا وجود خارج وما
 الذي يظهر من الكون الى الخارج حينئذ فضلا عن استلزام
 ثبوت العدم للاعيان والحقايق التي لذاتها على ما قالوه
 لا ثبوتها من حيث صورها على سبيلها اذ لا شيئا
 اتفاق المتكلمين من اهل السنة على ثبوت حقايق الاشياء

في ظهور عينه لا يفي عنه الخ كيف يقول الفيلسوف هذه الاعيان
 ذاتية على الاطلاق مع انه ليس للعالم الا فقر لغوي
 وهو الظهور الذي يحجب الاعيان عنه بلا امداد منه تبا
 خلافا للمتكلمين فان نهاية هذا الفقد من العجز
 والافتقار للقدور نفس في حقه تبا والاكال في حقه
 تعميم قدرته لكائنا مع احتياجها في ذواتها وصفاتها
 لصانع واجب بالذات اما في ذواتها فلا المقتسم
 في العلم صور الاشياء لا عيانها ولا بد من الوجود الخارجي
 ويلزمه الفسق والصانع واما في صفاتها فلا مقام
 بالموجود الحادث فهو موجود حادث ولا بد له ايضا
 من موجود صانع قديم بالذات واعلم ان مذهب
 الصوفية ان البارئ يتماثل للظهور العالم من عدم المتماثل
 لا من العدم المحض والمراد بالعدم المتماثل الموجود
 العلمي واما العدم المحض فهو عند المتكلمين وجود
 الحادثة لا من شيء مادة واما عند الصوفية ان يكون
 الشيء خارجا من علم الله تبا وهو محال واما على ان
 العلم نسبة والنسبة متأخرة عن الطرفين فيلزم
 قبليّة المعدومات الثابتة اليه في حقائق المعكاة
 عن تعلو العلم بها فيلزم الجهل بها في حقه سبحانه قبل
 التعلق وقد اشار الى جوابه بعض المتأخرين بان هذه
 القبليّة ليست حقيقة زمانية وانما هي رتبة اعتبار
 اية ان العلم قديم وتعلقه بها على ما هي عليه نفس
 الامر كذلك لكن ما كان العلم نسبة متأخرة عن

بالوجود الخارجي في عالم الكون مستند الى قوله تعالى قد
 خلقك من قبل ولم يك شيئا فانهم قلوبهم غشاوة لا ينسبون
 لاشيئية النبوت فقط وقوله تعالى اما امرنا ينبغي ان
 اردناه ان نقول له كن فيكون عن سرعة الاجاد عند
 الجمهور ولا يضر كون الشيء هنا عبارة عن شئسية
 لنبوت لان المعنى على اجاد ما اراده من الاشياء
 على طبق ما سبق وثبت في علمه اذ لا ان المعنى ثابتا
 في العلم اظهر من النبوت العلمي الى الوجود القيني فاذا كان
 بغير المذهب كذا الصفا النبوتية الوجودية الزائدة
 على الذات خوفا من تعدد القدم فكيف تثبت الصوقية
 حقا بل اذا اتها ازالة العلم بخودن الآتية فيما لا يزال
 وليست كقوا بالوجود العلمي والظهور منه ويلزم ما قبل
 قوله تعالى وقد خلقك من قبل ولم يك شيئا وقوله تعالى
 اولادكم الانسا اما خلقناه من قبل ولم يك شيئا اذا
 صنع الخالق لا يتعلق بالحقائق والماهيات وهي بالعلم
 لزوم اجتماع لعدم الوجود في محل واحد وهو محال
 فالجمل انما يتعلق بالوجود الخارجي بالثابت العلمي
 وحده ان الكائنات من حيث الذات والصفات
 مستند ومحتاجة لقدرة وتكونه تبا ابتداء الى
 الاعداد السابقة وانها انما في الاعداد تلاحقة
 وعلى ثبوت الاحتياج في الجملة قدما الحكم لكن في
 اللفظ وفي الظاهر دون الحقيقة للمواضعة والمصانعة
 لاهل السنة يعني انما احتياج الكائنات

نورد

صورتي لا حقيقي اذا ارادهم بالاحتياج بعد ثباتهم
 القدم للعالم بمعنى عدم المسوقية بالعدم ولا اولية
 الوجود كاستلزام المناهضة لاقتدار في الوجود للباري
 تبا لكونهم يشدون اما للافلاك والنجوم والنباتات
 وقد كفروا فيها من بقعهم القليلة في هذه المسئلة
 ان العالم قديم في العلم حاد بالظهور لنا لا الله عز وجل
 وايضا ذلك ما قاله الشيخ الفاضل والفضل الكامل
 الشيرازي في القول المبين ان الموجودات معلوم علم
 الله فكما لا يحتاج لعلم الله فكذلك لا يحتاج للمعلوم
 فهي اولية في العلم الالهي ولو كانت محدثة لزم تعدد
 جمل على العلم بها في حق الخلق وذلك محال ولعل شبهة من
 قال بقديم العالم من الفلاسفة نشأت من هذا المسئلة
 ولكن ان ارادوا انه قديم في العلم الالهي فلا خلاف بيننا
 وبينهم وان ارادوا انه قديم مطلقا فهو كقوله تعالى
 المسئلة انما هي من المعلوم الممكنة المتخالفة
 الحقيقة في هذا المقام متحدة اذ هي في هذه الحالة
 بالنظر الى المقام علم وبالنظر الى الذات العلمية معلوم
 ولا معارضة في قدمها حينئذ ومن اين يلزم تقديم
 الجمل على العلم بها في حقه تبا من كونها محدثة بالنظر
 الى وجودها الخارجي في عالم الكون والفساد لا
 بالنظر الى الوجود العلمي مع تعلق العلم بها حين
 كونها صور في العلم والفايل ان يقول ارادة الفلا
 سفة من قدم العالم خلقا ما اراده اهل السنة

ن
الذل

لا محل شبهة حتى يتردد فيما ارادوه اذ هو على ما
 ذكره الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي في
 المنقذ من الضلال ثلاثة فرق الدهريون وهم طائفة
 من الاعمى من جدد الصانع القديم القادم المذبح
 للعالم وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه
 بالصانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من
 حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهو لا يولد
 الزنادقة وكيف يشك في كفر من كان على هذا الاعتقاد
 والصف الثاني الطبيعيون وهم يثبتون لتأثير
 في الاشياء للطبيعة وينكرون الاخوة والحقبة
 والتأروا لقيمة والحساب فلم يبق عندهم للطاقة
 ثواب ولا لعقوبة عقاب وان النفس مودة ولا
 لا تقود فباي معتقد باطل من هذه الاعتقادات
 الباطلة يشك في كفر هؤلاء الصف ايضا نعم
 الصف الثالث المسمى بالاهيين الذي منهم افلاطون
 المعترف بالصانع القديم القادر المعتقد في حدوث
 العالم بالحدوث الزماني من حيث الوجود الكوني
 الخارجي وان وافق الاسلاميين وعد منهم كايه مرات
 العقائد الان اسما ليس عليه من الاهيين يقال انه
 استبقي من ذابل الكفر وبدع المعتقدات بقايا حتى
 وجب كتمه وكتمه متبعيه من حكم الاسلاميين على
 ما ذكره وكما في المنقذ من الضلال ايضا قال الخلفاء
 في حاشيته على شرح جندويه على المصنفية العالم حادث

كان بقدره الله بعد ان لم يكن بقدره زمانية كما هو
 المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي لا يجمع البعد بها
 الفعل ولا بقدرية بالذات كما زعم الفلاسفة فان هذا الحق
 مجرد واصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من الحكميين
 وقال الشيخ محي الدين في انشا الجداول والدوايد
 ان الله ما موجود بذاته وهو الله تعالى وما موجود بذاته
 وهو العالم فانه لم يكن موجودا في عينه ثم كان من غير
 ان يكون بينه وبين وجوده زمان يتقدم به عليه
 في آخر هذا عنه في الباب الثامن والاربعين
 من السؤم لان كلامنا في اول موجود ممكن والزمان
 من جملة الممكنات ثم في الانشا وان لم يكن بين الحق
 الموجد شيئا وبين المخلوق امتداد زماني والاولم
 قدم الزمان وهو باطل فلا توقع من من في الزمان
 بين الموجد والموجودين اول وجود من العالم القول بقدم العلم
 والحدوث الذاتي الذي يقول به الفلاسفة انتهى وهذا
 صريح كالذي قبله ان مراد الفلاسفة بقدم العالم غير
 قدمه بالمعلومية اي مطلقا وقول فاذ لم يكن وجودا
 للزمان المخلوق عند خلق اول مخلوق من العالم يجوز ان
 يكون هناك زمان لا يتيقن بيقا قبل هذا الزمان الحادث
 فافضل الشيخ الشعرا في القول المتيقن فلا يخلص الموجد
 الاول من العالم من الحدود الزماني في الجملة ولا يضطر
 الى الحدوث الذاتي الذي يقول به الفلاسفة اذ اصفا
 كالاتي لا تشاهاون هذا علمت اي بما نقله شعرا في

والمراد بالعلم ما لا يتغير
والمراد بالعلم ما لا يتغير
والمراد بالعلم ما لا يتغير
والمراد بالعلم ما لا يتغير

الكون والفساد عندهم الى معرفة ذلك الفهم
ان راي من جعل اشخاص العلوية قديمة ان
الافلاك قديمة مع شمسه وقمره وتقوم مكانه
عليه الامام ابو بكر الرازي في الهداية فيكشف خلافة
بني اسرائيل عليهم وليكن علي بالملك اذا اورد على التعلق
الازلي الصلوحى للارادة لزوم قدم المباد ومنه
لزوم قدم العالم بمعنى ان التعلق بكسر اللام يطل
متعلقا بفتح اللام باذانه في الازل فما بالك في التعلق
التخييري القديم للعلم حيث يلزم منه قدم المعلومات
كلها اذ لا اذ يطلب العلم عند التعلق معلوما ياراه اذ لا
علي ان العلم ما قام بالعلم بكسر اللام والمعلوم ما في
الخارج وبهذا تبين مرجعية التعلق التخييري
القديم وارجحية التعلق التخييري الحادث بمعنى
لزوم هذا المخصوص في التخييري القديم وهو التخييري
الحادث للعلم تدبر اذ ما يتقدم هذا الكلام ثم هذه
السمية اي تعلق الصفا بالصلاحي والتخييري من
اصلا لا اشعرية كما في تسمية بعض الصفات بمعاني
بعضها بالصنوية واما عندنا اي عند الماتريدية لا
يعبرون الا بتعلق مطلق اذ في هذا بمنزلة الصلاحي الا في
وتعلق اخر خاص اختياري اي المخصوص بالاشخاص الا
فعال الحادثة المقيدة بحسب حدوث الارادة بالمتنوع
والحال والاستقبال وهذا بمنزلة التخييري الحادثة
ولامتناعه في الاصطلاح وافول المراد من العلم

الصالح

الصالح في الازل لان تعلقهما اي بالمجازات على
التفصيل في الالية تعلق علمه بما سبقه لا عدم تعلق علمه
بصلاحيته يلزم الجهل وان علمه الكلي الاجمالي بالغير
متشابهات لا يخالف تعلقه تعلق تخييري عند التنا
لوتناهي وتنجرت بمعنى اكتشاف الجازات على ما في
عليه قبل وجودها وانحصارها بعلمه الكلي الاجمالي
له كما في عليه بعد وجودها مضافة الى وفاتها بما
يتفصيل فلا يلزم ما التزمه الفلاسفة تدبر ولا يلزم على
هذا التقدير من عدم تعلق العلم بالغير المتشابه بما
التفصيل بقصر كقول من بعض المحققين كما لا يلزم بقصر
في عدم تعلق الفلدة والارادة بالواجب والمستحيل
اي الذاتيين وعليه جواب السوي في البدور والسافرة
فيما اوردته هل يعلم الله انقاس هل الجنة مع انها
لا تتشابه ولا تنفق على حد واجب بانها تعلمها
بانها لا تتشابه انتهى اي يعلمها على وجه الاجمال لان
انقاس هل الجنة التي سيدخلونها لم تكن متشابهة
بعدها دخول وهذا هو القسمة الذي قبل في علمه
على وجه التفصيل لما ينافي فيه الوهم بل العقل
اذ لا تنقص وقد علمت ما فيه من الخلاف بين العلانية
سعد التنازلي وامام الحرمين كما مر في الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ان جميع المبكيات
مقدورة لله تعالى يخرجها من القدم الى الوجود

كيف ينشأ والله تعالى وان كانت مقدورة غير
 متناهية الا ان الذي يحزمه منها الى الوجود
 يجب ان يكون متناهية لان دخولها لا نهاية له في
 الوجود محال انتهى يعني فيكون كل موجود من
 المقدورات متناهيا ان علة الفراغ والنهاية
 الوجود في الحادث فوجود الشيء يستلزم فراغه
 ونهايته وتبقى علة تعلق الجزئيات على وجه جزئي فانه
 يعلم الكلية والجزئية حيث لا يخفى عليه شيء قال الخارج
 القبرواني عند قوله المتن والعلم المتعلق بجميع الوجبات
 والجايزات والمستحيلات كليتها وجزئياتها مطلقا
 على وجه كلي وجزئي الجايزات المتناهية بالفعل اي
 بالتحقق على وجه جزئي فان العلم تعلقا قديمة غير متناهية
 بالفعل بالنسبة الى الازلياء والمتعدي والمتجدد الغير
 المتناهية كالمناهية الكلية من الممكنات والهويات
 والمخصوصيات التي تتجدد فيها لا يزال يحسب وقاها
 باعتبار انها تتجدد وتوجد في المستقبل فاقاها ثمة
 وتعلقا حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات
 باعتبار وجودها الان وقيل واعلم ان المراد بالوجه الكلي
 كون العلم واحدا والمعلوم متعدد حاصله عند المدرك
 دفعة واحدة بصور واحدة مولفة من صور الاجزا
 متحدة ومنفصلة اليها فالوجود آكلها من الازل
 الى الابد معلومة الله حاضرة عند كل وقت وفي
 صيغ جزئياتها واحكامها الكون من حيث دخول الزمان

عليه بحسب وصفه لثلاثة وحاضرة كل موجود وما
 ضوته ومستقبلية بالنسبة الى الزمان ايضا ومثل
 هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكلية الذي
 هو علم بالفعل بالقوة كاتوهم بعضهم من التمثل المنهون
 والمراد بالوجه الجزئي كون العلم متعلقا بالمتجدد العبر من حيث
 انه وجد ازال ومثل هذا العلم المتعلق متناهية بالفعل
 بحسب تنامي المتجددات وغير متناهية بالقوة كالمتجددات
 لا بدية متغير متبدل لان تغيره لا يوجب تغيره في صفة
 العلم ولا تغيرا حقيقيا في ذاته تعالى يوجب تغيرا اضافية
 العلم وتعلقه بالمعالم ولا مصاديقه ومن ثم قيدنا الجزئيات
 مع الوجه الجزئي بالمتناهية بالفعل انتهى **قول اول** اما
 قوله ومثل هذا العلم المتعلق متناهية بالفعل يوجب تغيرا
 في صفة العلم اي بناء على ان العلم ذات اضافية او اضافية
 بنفسه يعني ان العلم اما التعلق او معنى وتعلق وعلى
 التقديرين انما يوجب تغيرا لاضافته وتعلقه بالمعالم
 العلم يعني لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في النسب
 لا يوجب تغير في الذات ولا في شيء من الصفات اي المعاني
 الوجودية بل في مفهوم اعتباري التي هي الصفات الاضافية
 ولا ينسب المقصود هذا هو التعلق التخييري الحادث
 وقوله في الاول فان العلم تعلقا قديمة انما جمع العلم
 سوا كانت قديمة في قوله وتعلقا قديمة غير متناهية
 بالفعل واحادثة في قوله وتعلقا حادثة متناهية
 بالفعل باعتبار التعلق واحدا بالقرن الى نفس التعلق

قوله اي بناء على ان العلم
 ذات اضافية او اضافية
 بنفسه يعني ان العلم اما
 التعلق او معنى وتعلق وعلى
 التقديرين انما يوجب تغيرا
 لاضافته وتعلقه بالمعالم
 العلم يعني لا يقع التغير الا
 في التعلق والتغير في النسب
 لا يوجب تغير في الذات ولا
 في شيء من الصفات اي المعاني
 الوجودية بل في مفهوم اعتباري
 التي هي الصفات الاضافية
 ولا ينسب المقصود هذا هو
 التعلق التخييري الحادث
 وقوله في الاول فان العلم
 تعلقا قديمة انما جمع العلم
 سوا كانت قديمة في قوله
 وتعلقا قديمة غير متناهية
 بالفعل واحادثة في قوله
 وتعلقا حادثة متناهية
 بالفعل باعتبار التعلق واحدا
 بالقرن الى نفس التعلق

فقط قلنا ان في قديم وهو الصلحي ومن الارزاق
 التجريزي القديم وتعلق تجريزي حاد في الارزاق
 ينظر انما شرحه القيرواني عند قوله فان للعلم تعلقا
 قديمة بقوله والمجددات الغير المتناهي يعني من
 تعلقات الجازية والخصوصيات التي يتجدد في الارزاق
 بحسب اوقاتها باعتبار انها يتجدد وتوجد للمستقبل
 في اوقاتها الغنية مفرقة بالتعلق التجريزي القديم اذا
 المتجدد لا لا يتجدد في الارزاق لانه من تحصيل
 الحاصل في تغير التعلق الصلحي الارزاق بقوله فان
 للعلم تعلقات قديمة اي ازلية ولم يقع التجريزي
 الارزاق في العلم المتعلق قديما بالارزاق كعلم
 علم بذاته او علم بعلمه من لواجه وكعلمه
 بالمتغيرات اي بانها متغيرة الوجود على وجه التجريز
 حيث لا يلزم في صحة هذا التجريز لا دون التعلق
 الذي متعلقاته الجازيات باعتبار الوجود كوجود
 التجددات التي توجد بحسب اوقاتها للمستقبل
 قلنا فضعف قوله من قال ان ليس للعلم اتصالات
 فقط وهو تجريزي قديم مع كونه ترجيح الامرج
 من جملة ادلتنا بعلمه بالجزيات لانه وما
 تسقط من ورقة الائمة لا يعلمها الائمة حيث لم يقل وما
 تسقط من التي تسير ورقة الائمة بل اراد ما
 بالعلم الخارج ورقة وكل ما وجد في الخارج جزي
 وكونه على وجه جزي حيث ذكر علم ورقة متناهية

ساقط

ساقطة بخصوصها في وقتها الغير لا علم ورقة ساقطة
 بعض جملة اوراق ساقطة دفعة واحدة بغير
 وحدة غير مضافة الى الازمنة حتى يكون على وجه
 كلي قد علم ان علمه يتما يتعلق بجميع الواجبات
 والجازيات والمسميات ان ابن الفرس عند قول الشفي
 ولا يخرج عن علمه شيء من الاشياء موجودا ومعدوما
 ممكنها وممتنعها عنها وعرضها كلها وبغيرها حقيقة
 باعتبارها انتمى الى الشئ قاسم على مسيرة ابن
 ضامة طائفة من الفلاسفة ان الله عالم بالكلية
 والجزيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي وجوب
 بان الجزيات في معرض التغير والعلم بها ايضا ذلك
 لان العلم حكايته ومثال فاذا كان المعلوم متغيرا كان
 مثاله متغيرا كونه مطابقا له والافكرين علما امسا
 الضابح الكلية فلما اتسع عليها التغير اتسع تغير العلم
 بها والعلم الجزئي على الوجه الكلي هو ان يعلم الجزئي
 بماله من العلم الكلية دون تعلفه بزما متغير
 كما يعلم جلوسه من غير ما جلوس انسان طويل كانت عالم
 في ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا
 فتركها في موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس
 شيء الا وقد اعتبر فيه لانه جلوسه وقع او واقع الان
 او سيقع فحينئذ فعلم ذلك على الوجه الكلي لا يملك
 الصفات جميعها كليات وتقييد الكلي الكلي لا يخرج
 عن كونه كلياً ان العلم اما التعلق ومعنى

ذاتا فاعلم ان التغير لا يقع في الذات ولا في
 الصفات انتهى **وقول** اوله في علم العلم بالجزئي
 على وجه كلي فيه نظر اذ قوله عند طلوع الشمس وقوله
 في يوم كذا او في شهر كذا ظاهر يكونه موقفا
 بالزمان وقد قالوا الصلح لا بد وان يكون
 متعلقا بزمان معين او فمرادهم من الكلي في
 ان لا يكون موقفا في الخارج وخصه في موضع
 من الكلي فيه منافية من التام اذ كون الشيء في
 موضع كذا اي في المكان المعين يلزم ان يكون خارج
 الذهن وما وجد خارج الذهن فهو جزئي فيجب
واقول ثانيا ان قولهم وتقييد الكلي بالكلي في
 عن كونه كلياً ليس مسلم اذا الشئ المحمل والمهم كلما
 تقييد باوصاف زائدة عنها وتقييداً ونحوها
 وكيف يتوهم قولك جاني الخارج مع قولك جاني
 جارك حتى يقال تقييد الكلي بالكلي لا يخرج من كونه
 محملاً مع ان الخمين قالوا تقييد المعارف باوصاف
 زائدة ونحوها وتقييد المكرة تخصيصاً فيدفع
 بعض الاشراك **تأمل** قال الملا حسين الواعظ في
 رسالة الفهاية جواب سؤال ورد عليه يقول
 السادة العلماء فيمن قال ان الله تعالى يعلم الجزئي
 هل يكفي مع انه ليس مراده في علمها مطلقاً بل في
 علمها على وجه جزئي وهو معترف بان الله يعلم

الجزئي

الجزئيات كونه في ضمن كلياً منها وسبب هذا قياسهم
 في علمها على علمها الحادث حيث لا يدرك العقل الا
 كلياً اذ اقطع شفر عن الاطلاق والعقل يدرك الجزئي
 في ضمن كلياً منها وايضاً زعمه ان الله تعالى يعلم الجزئية
 على وجه جزئي لا علمها على وجه جزئي بل زعمه كونه معلوماً
 لا زعمه كونه معلوماً المستأثر بالجزئي بل زعمه كونه
 وما الدليل الصريح على ان الله تعالى يعلم الجزئي على وجه
 جزئي انتهى فافهم **وقول** اوله في علم العلم بالجزئي
 علم الله تعالى على علمها الحادث ليس مما نحن فيه لان الله
 علم بالصفة عندنا وبالذات عند الحكماء لا بالفضل
 ولا بالصفة الزائدة على الذات وانما يراد هذا على من
 ثبت المفعول المفعول للاطلاق بان المفعول تدرك كليات
 الافلاك لا جزئياتها فاجابوا بانها تفسر غير المفعول
 يتمونها نفساً منطبعة بها تدرك جزئياً **واقول** قال
 بعض الحكماء العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به
 العلم هو الصور الحاصلة من شئ عنده
 العقل فنسب الخلاف بين الفريقين في العلم بشئ على اختلاف
 في الوجود الذهني فمن انكره جعل العلم صفة محتوية
 بين العلم والمعلوم هي المساواة بالعلق اوصفة حقيقة
 ذات تعلق ومن انبته من الحكماء وغيرهم اختلفوا في
 بانها من العلم ليس حاصل قبل حصول الصور في
 الذهن بداهة واتفاقاً بل حاصل عند بداهة واتفاقاً
 في معرفة امور ثابتة الصور الحاصلة وقول

الذهن بها من المبدأ القائم و إضافة مخصوصة بين
العالم والعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول
فيكون من مقولة كيف وبعضهم الى الثاني فيكون من
مقولة الانفعال وبعضهم الى الثالث فيكون من مقولة
الاضافة وايضا ذهب بعض الحكماء الى ان المدرك
للحركات والحزبات المجردة هو النفس الناطقة
والجزئيات مادية هو القوى السماوية وبعضهم اي
معتقدهم قالوا ان المدرك للحركات والحزبات
مجردة او مادية هو النفس الناطقة ونسبة الادراك
الى قواها نسبة النظم الى السكين وبعد المتفوق في
ان صور الكل ترسم في النفس الناطقة او صور الكل
والجزئيات المجردة ترسم في النفس وصور الجزئيات
لجسمانية في الآتها فذهب جماعة الى الاول واخرى
الى الثاني كذا في الحاشية المبررة على شرح المبدأ
انذواني على التهذيب هكذا في علمنا واما علم الله
بتارك وتعالى مطلقا فتقوا كسبون والحكما
على انه عالم على الاطلاق ونهاه شدة من قدما
الفلاسفة لا يعابهم الا أنهم يختلفون في طريق
الاثبات فلهذا كل من طريقين الاول ان فصله
يقا محكم فالعن وجود الخلق ومثبت على حكم
ومصلح متكررة وكل من فعله كذلك فهو عالم بالله
عالم المشتق يدل على علية المأخذ وهو العلم وهو
سفة ذاتية له ليست عين ذاته ولا غيره بل صفة

زائدة

زائدة على ذاته قائمة به اقضا الجايبا فالمقدمة
الاولى ظاهرة لمن نظر في الافاق والافق وتامل
ارتباط العلوم بالسفلية سيما اذا تامل في الحيوان
وما عديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلة المناسبة
لها ويغني عن ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان
واعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات . المقدمة
الثانية التي هي كل من فعله كذلك فهو عالم في شدة
ويثبت عليها ان من راي خطا حسنا يتضمن الفاظ
في حجة عذبة رقيقة تدل على معان دقيقة علم بالشدة
ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطبا مناسبيا
للفار من شخص يضطر اليه يخبر بانه عالم وفيه ما فيه
تأمل الثاني انه يتكا قادر لما وكل قادر فهو عالم لان
القادر هو الذي يتكامل النفس والاختيار ولا يتصور
ذلك الا مع العلم وهو صفة ازلية قائمة بذاته
يتكا وفيه ما فيه فتأمل **مكرر** ان الصفة للشيء ما
ان تكون متغيرة في الموصوف غير متغيرة لاضافة
الى غيره كالسواد والجسم والشكل والحسن والقيح
ما ان تكون متغيرة في الموصوف متغيرة لاضافة
الى غيره وهذا الجسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما
ما لا يتغير بغير المضافة اليه مثل القدر على تحريك
جسم ما فانها صفة متغيرة في الموصوف بالخلق
الاضافة الى ما يحرك من تحريك الاجسام بحال ما انزوما
اوليا ذاتيا فتدق لا تتغير احوال المقدور عليه

في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كبر
مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم غايته
الا عين وما تحتي الصدور يعلم السر واخفى فقد بين
ان علمه تعالى قد احاط بجميع الامثلية او جزئية
على تقدير وجود الحكي وانه تغير المعلومات
وتكثرها فلا يستلزم لا بتغير الاوصاف وتكثرها
لا الصفة ثباته بذاته تعالى ومن القياس السليم
في احتياجه الى الالة فهو قياس الغائب على الشاهد
فلا يلزم من احتياجه الى الالات احتياجه اليها
لان له صفة لا ينفك بذاته يدرك بها اي شئ كان
وعلى اي وجه كان كما قررنا قائل وعلم ايضا
من طريق الحكم ان كل امر يقربها لا يوجب العلم
كلها لان ما علم بما هيته المجردة كما استفيد من الثاني
يعلم علمها فان لمعلوم كذا الما وحده كذا الطريق
لاول اوقع كونها معللة بكذا كذا الطريق كذا والم
هي كلية وكونها معللة بكذا كذا كذا ايضا وتفيد الحكم
بالكلية مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تعيد
به مرة واحدة وهما على تأمل فانهم زعموا ان العلم
السام بحسبوصيته يستلزم العلم التام بمجهرية
معلوماتها الصادرة عنها بتوسط او غير توسط
وادعوا ايضا ان علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هي جزئية لا يستلزمه التغير في صفاته الحقيقية
فما عترض عليهم نصر الدين الطوسي وقال انهم

ادعاهم

ادعاهم الدكا قد تناقض كل منهم ههنا فان الجزئية
معلولة له كالكلمة فيلزم من قاعدتهم المذكورة
رأه علمه بها ايضا لكنهم التجاوا في دفعه الى
تحصيل القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو دأب ارباب العلوم الطبيعية فانه يحسبون
توابعهم يوانع تمنع اطرافها وذلك لا يستقيم
في العلوم الطبيعية وقال جمهور الفلاسفة لا يعلم
الجزئية المتغيرة والا فاذ علم مثلا ان زيد في الدار
الآن ثم خرج زيد عنها فما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله ولا يزول
يوجب التغير في ذاته من صفة الحصة اخرى وانما
يوجب الجهل وكلاهما يقتضي بغير تنزهه تعالى عنه
وقد لا يعلم الجزئية المشككة وان لم تكن
متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على انكشافها لان
ادراكها انما يكون بآلات حسية وكذا الحال في
الجزئية المشككة المتغيرة اذ قد اجتمع فيه لما نعان
بخلاف الجزئية التي ليست مشككة ولا متغيرة فانه
يقبلها ولا يحدو كذا كذا كذا او ذوات المقول
منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
كما مر لان العلم اما اضافة محضة او صفة حقيقة
ذات اضافة ضلي الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني
يتغير اضافاته فقط وعلى تقدير ان لا يلزم التغير
فمنه موجوده بل في مفهوم اعتباري وهو جائز

وادراك المتكلم اي شكل كان انما يحتاج الى الال
جسمانية اذ كان العلم الصوق الحاصلة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات
اصافة بدون الصوق فلا حاجة اليها فامل واجاب
عنه ايضا مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
بان العلم بوجه الشيء والعلم بانه سيوجه واحد فان
من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا اغتد حصول
الغدي علم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذ اكمله
هذا مستر بلا غفلة فزيلة له وانما يحتاج
احدنا الى علم اخر مستجد يعلم به انه دخل الآن
لظريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يسمع عيب
الغفلة فحانه علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الوجود تغير في علمه
وهذا العلم بما هو من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما
زمانيا كعلم احدنا بالحوادث المحققة بازمته
متعينة فانه واقع في زمان مخصوص ماض او حال
او مستقبل وما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
اصلا فلا يكون ممة حال او ماض او مستقبل فمن كان
علمه ازلما محيطا بالزمان وغير محتاج في وجود
اليه وغير مختص بجزء معين من جزائه لا يتصور في
حقيقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه عالم
عنه جميع الحوادث الجزئية وازمنها الواقعة
هي منها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في

وبعضها

وبعضها في المستقبل فان العلم بهما من هذه الحقيقة
ينبغي ان يوقف بل يعلمها علما متعاليا من الدخول تحت
الازمنة ثابتا بدلا لغيره الموجود من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كاو كان وسيكون
بل هو حاضر عند في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئية واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تخفى لها بالنسبة
اليه ومنه هذا العلم يكون ثابتا مستقرا لا يتغير اصلا
فالعلم بالكلية قطب الذي الازلي هذا معنى
قولهم انه يعلم الجزئية على وجهه كى لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئية واحكامها
دور خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال الكين
وما ذهبنوا اليه من ان العلم بالعلمه يوجب العلم
بالمعلوم بناء على ما توهموا كذا في شرح المواقف
وكذا في صاحب المحاكمات ونقله قاضي ميرزا
احمد الجندي بحسب الحياي وانه ان معنى قولهم
ان الله تعالى لا يعلم الجزئية على وجهه جزئي انه لا يعلم
على وجهه يكون علمه زمانيا مخصوصا بزمان دون
زمان بان يقع ان يقال حصل الآن او قبل او لم
يحصل بعد ويحصل في زمانا قريبا وبعيدا لا معنى انه
لا يعلم الجزئية بخصوصه بل جميع الاشياء جزئيا او
كلها حاضرة عند من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات
الجزئية واحكامها على ما كان عليه وسيكون علما مستقرا

لا تبدل ولا تغير فيه بتغير الأزمان والأحوال
من الوجوه كعلمه بقاء الأمور الكلية انتهى فهدى التو
جيهات تدل على أن لا يكفروا بأنهم ما اشبهوا انما
في شأنه بقاء بل نفوا النقص بعقلهم وايضا قال
صاحب بحر الأفكار عشتيا للحياحيان مكره الحكماء
بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكا
يتبادر من العبارة انه عالم بالخصوصيات الجزئيات
لاستعملها على وجه كلي أي على وجه لا يتسع
من فرض الشراكة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض
الشراكة انما بواسطة الإدراك الحسي بواسطة تخير
المدرک الا يرى انك اذا رايت شيئا من بعيد ولا تعرف
بخصوصه بل تشك انك انما اوفرس او غير ذلك لا تعلمك
ذلك الشئ عن فرض الشراكة فيه واذا ابصرت امر
علمت مخاطبك جميع ما ابصرت منه حتى تمار الخا
عالم بجميع ما تعلمه من ذلك الامر المروي جزئيا
عندك كلياً عند مخاطبك مع انه معلوم كما بوجه
واحد فاذا يجوز ان يكون شخص واحد بوجه واحد
معلوماً لغيره ويكون عند احدهما جزئياً بواسطة
ان ادراكه لذلك امر بذلك الوجه بالحق وعند
آخر كلياً بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه
لا بالحق وعليه هذا يكون الباقي بقاء عالم بالخصوصيات
الاشياء ولا يغرب عن علمه شئ من الجزئيات بوجه من الوجوه
كلا لا ينوب عن شئ من الكلمات فيكون كلامه محقق

مولد لما ذهب اليه المتكلمون مع انه عالم بالاشياء
الجزئيات بخصوصياتها فلا يقع تكفيرهم في ذلك وما
تقرر عند الحكماء هنا ان علمه بخصوصيات الاشياء
لا يمنع عن فرض الشراكة فيها بخلاف احساسنا بها ولم يتم دليل
سمعي على ان علمه بقاءها يتسع عن فرض الشراكة فيها حتى
يستقيم تكفيرهم في ذلك فان كانوا في خطأ فهو دعوى
جواز كون العلم بخصوصيات الاشياء غير مانع عن فرض
الشراكة لانه عدم شمول علم البارئ بقاء جميع الاشياء
والمفهوم اليه ان يمكن العلم بها ولو زعم الكفر
انما هو من الثاني دون الاول هكذا حق المبال في قول
الوما قيل ويقال انتهى فهذا الشارح ايضا وافق في عدم
التكفير لانه لم يثبت عند نقص من حسن علمي محشي
شرح المواقف قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة لاشياء
ان عند استلزام جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه و
هذا كفرت الفلاسفة في وجهه ليقى علمه بقاء الجزئيات
المتغيرة بناء على لزوم التغير والجهل على تقدير العلم
بها والا فلا بد من الفرق بين الجهل بغيره بغيره بغيره
دون الاخر وقد يعبر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية
من حيث جزئيات جسمانية وان كان كمال الوجود الا
انه ليس بامطلقا لانه يوجب نفسا تاما من وجهه لا ستر
الجسم والتركيب فلا استحالة في عدم نبوة للواجب
بقاء واستقبر بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك
الجزئيات الجسمانية يحتاج الى آلات جسمانية وقد عرفت

فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بقدر ما علم في الرسول
 به ضرورت انبياء الحسين الخلق الى على الدولة
 واشهر عنهم اي عن الفلاسفة انه يتكلم لا يعلم
 الجزئيات المادية بل وجهه الجزئي يتبين ان ادراك
 الجزئيات كمال في حقا لان لنا الات جسمانية
 ندرك بها الجزئيات ونفي الآلة الجسمانية في حقه
 تتكلم واجب مع ان الجزئيات لا تدرك الا بها فيلزم
 انبات الجمل لا فضا انه الى نفي علمه تتكلم بعض المعلوم
 وهو كقول الشيخ في الاشارات فالواجب للوجه
 يجب ان يكون علمه زمانيا بل يجب ان يكون علمه
 بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
 والذهر انتهى وحمل الطوسي الوجه المذموم
 في كلامه على وجه الكلي فاعترض عليه لكن قال
 بعضهم اما القول ان ادراك الجزئيات المتغيرة
 من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلة الجسمانية
 فمنوع بل انما هو بالقياس الى الالمانية نسبة الى
 الواجب يتكلم في فلا يلزم من احتياجه يتكلم اليها لان
 العلم القديم صفة يتاقي بها الحاطة خفايو جميع
 الاشياء على ما هي عليه حتى انه يدرك بها لا حواس
 يحتاج معرفة من المخلوق الى حواس فيعلم به اي شيء كان
 وعلى اي وجه كان وقد قال حسن عبيد بن ابي عمير
 قد يستدل على نبوت العلم له تتكلم بالنسبة الى الحكيمات
 والحديث كادركه استاذية الوجه بان عدم العلم

فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بقدر ما علم في الرسول به ضرورت انبياء الحسين الخلق الى على الدولة واشهر عنهم اي عن الفلاسفة انه يتكلم لا يعلم الجزئيات المادية بل وجهه الجزئي يتبين ان ادراك الجزئيات كمال في حقا لان لنا الات جسمانية ندرك بها الجزئيات ونفي الآلة الجسمانية في حقه تتكلم واجب مع ان الجزئيات لا تدرك الا بها فيلزم انبات الجمل لا فضا انه الى نفي علمه تتكلم بعض المعلوم وهو كقول الشيخ في الاشارات فالواجب للوجه يجب ان يكون علمه زمانيا بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والذهر انتهى وحمل الطوسي الوجه المذموم في كلامه على وجه الكلي فاعترض عليه لكن قال بعضهم اما القول ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلة الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس الى الالمانية نسبة الى الواجب يتكلم في فلا يلزم من احتياجه يتكلم اليها لان العلم القديم صفة يتاقي بها الحاطة خفايو جميع الاشياء على ما هي عليه حتى انه يدرك بها لا حواس يحتاج معرفة من المخلوق الى حواس فيعلم به اي شيء كان وعلى اي وجه كان وقد قال حسن عبيد بن ابي عمير قد يستدل على نبوت العلم له تتكلم بالنسبة الى الحكيمات والحديث كادركه استاذية الوجه بان عدم العلم

شأنه

شأنه ان يعلم فيه جمل والجمل فنصريح تنزيهه يتبعه
 فوجب نبوت العلم العام له انتهى فنصريح كلامه ان
 يكون عالما بكلها على السواء لان لا يعلم الجزئيات اي في
 ضمن الكلية لان هذا الكلام يورث في انبات علم جزئيات
 له يتكلم بالقوة في ضمن الكلية وهذا نص وتنزيهه
 الواجب يتكلم عن النفس وكان نقصا في الجملة ونقصا
 بالجملة واجب في نفسه قال الشيخ في الخرائج
 في شرحه على السوسية عند قوله قد علم ان علمه تتكلم
 يتعلق بجميع الواجبات والمجازات والتمحيلات ومن
 جملة الواجبات علمه تتكلم فيستلزم علمه بعلمه معلوم له
 بنفس علمه ولا استحالة عقلية في صفة كاستقاة نفسها
 والغيرها ما علم ان علمنا يتعلق بالجمال وعلمه تتكلم
 ايضا يتعلق به لكن علمه متغير انه لو وجد ذلك
 المستحيل لارتب عليه كذا وكذا من المفاسد وليس
 علمنا كذلك وبعضهم تعلق علم الله بالجمال انه تتكلم
 بعلمه من حيث التقديرات فيعلم عدم وجوده وهو
 الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى انه يتكلم بعلم
 حقيقة المستحيل اذ هي مدومة بل بمعنى ان تعلق علمه
 بالجمع بين التقديرات اي بكونه وحقيقة المستحيلة و
 معنى بكون حقيقة المستحيلة فيعلم بوجوده والوجود
 فلا يكون تصورا لاحكم فيه لان علمه بالجمال اذ لا علم
 في نفسه انه لا يوجد يقوم مقام انقاع شبهة الحكمة
 من الحادون فيكون فيقول القاصدين ان لا يقال في

فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بقدر ما علم في الرسول به ضرورت انبياء الحسين الخلق الى على الدولة واشهر عنهم اي عن الفلاسفة انه يتكلم لا يعلم الجزئيات المادية بل وجهه الجزئي يتبين ان ادراك الجزئيات كمال في حقا لان لنا الات جسمانية ندرك بها الجزئيات ونفي الآلة الجسمانية في حقه تتكلم واجب مع ان الجزئيات لا تدرك الا بها فيلزم انبات الجمل لا فضا انه الى نفي علمه تتكلم بعض المعلوم وهو كقول الشيخ في الاشارات فالواجب للوجه يجب ان يكون علمه زمانيا بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والذهر انتهى وحمل الطوسي الوجه المذموم في كلامه على وجه الكلي فاعترض عليه لكن قال بعضهم اما القول ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلة الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس الى الالمانية نسبة الى الواجب يتكلم في فلا يلزم من احتياجه يتكلم اليها لان العلم القديم صفة يتاقي بها الحاطة خفايو جميع الاشياء على ما هي عليه حتى انه يدرك بها لا حواس يحتاج معرفة من المخلوق الى حواس فيعلم به اي شيء كان وعلى اي وجه كان وقد قال حسن عبيد بن ابي عمير قد يستدل على نبوت العلم له تتكلم بالنسبة الى الحكيمات والحديث كادركه استاذية الوجه بان عدم العلم

Copy

في علمه تعالى انه تصوري اما نحن بحيث نقول المستحيل
 لا يوجد او معدوم نتحكم عليه باحد الحكمين فقد
 يشكل في حقنا بان الحكم على الشيء فرع عن تصوره
 والمستحيل لا يتصور وجوده فكيف الحكم عليه وجار
 بان تصورنا في الجمع لكن من جميع الخلافين
 كما قال الخزانة كالحركة والبياض واقول كاللحم
 والشمود ولكن ولا واحد من المثالين مراد هنا بل
 المراد من جميع الخلافين هنا تصور صورة المستحيل
 بامرنا سببه لو وجد وحقيقته بالمعدومية لا حقيقة
 بقينها اذ هي معدومة وصورة الشيء هيته وسكته
 لا ماهيته فيكون من جميع الخلافين في الجملة لاجل
 الحكم عليه بانه لا يوجد يقال جميع الخلافين من قبيل
 الجائر ونحن في المحال لاننا نقول ان جميع التقييد
 ببيان كيفية تعلق علمه تعالى بالمحال بمعنى التشديد
 ببيان كيفية الاضافة على ان العلم اضافة او صفة
 حقيقة ذات اضافة الى ما لا تحقوله اصلا وجميع
 الخلافين ببيان كيفية الحكم على المحال من المخلوق
 والمحال ان المحال حقيقة لا شيء يتصور وجوده لاجل
 الحكم عليه لا ببيان حكم عدم اجتماع التقييد وبرز
 جميع الخلافين ففي حق المائل تعلق العلم بالمحال من جميع
 التقييد وفي حق المخلوق من جميع الخلافين للفرق بين
 كيفية تعلق علم المائل بالمحال وبين تعلق علم عبارة
 ويؤخذ هذا من كلام صاحب اشارات المومنان

حيث قال وعلمه تعالى يتناول المعدوم والممكن والمعدوم
 المستبعد من غير اقتضائين في الجملة اي بان لا يتصور
 المستحيل وجودا اصلا بل يتناول العلم بالمحال من اول
 الامر بانه لا يوجد لكن لما كان الادراك اضافة او صفة
 ذات اضافة فانشكل العلم بالمعدوم سيما المستبعدات
 اذ لا تقبل الاضافة الى ما لا تحقوله اصلا لزم في
 التقييد عند القول بالصورة في الكل اي بالثبات
 الصور الاشياء سواء كان من المعدوم الممكن
 او من المعدوم المستبعد في علم الباري وفي ذهن
 الحادث وهو وجود غير حقيقي على مذهب اصل
 السنة خلافا للملازمة وهو صور الاشياء الثابتة
 في علمه تعالى فتعلق الاضافة بالنسبة الى علمنا لاجل
 الحكم عليه انتهى فالعبارة التي اطلق فيها التصديق
 على علمه تعالى معناه انه يعلم عدم وجود الشيء وهو
 الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى انقاع النسبة
 لانه يلزمه الجهل وهو محال فاتفق المانع لاطلاق
 التصديق والمجيز له بهذا التقرير ويمكن ان يقال انما
 يستعمل المطلق التصديق على علمه تعالى انفسه بانه لا
 دراك الذي هو وصول النفس الى المعنى واما ان
 فسره بانه بما يناسب المقام فلا يمنع الاطلاق ثم قوله
 علمه بالمحال بمعنى انه لو وجد ذلك المستحيل لترتب عليه
 كذا وكذا من المفاسد وقال بعضهم تعلق علم الله
 بالمحال بانه يتقاضي من حيث التصديق بمعنى يعلم عدم

في التوهم ان النسخ لا يتصور
 الا في الزمان لا في المكان
 لان النسخ هو محو الشيء
 من الوجود لا محو صورته
 في الوجود فلو كان النسخ
 في المكان لكان محو الشيء
 من الوجود في كل زمان
 وفي كل مكان وهذا مستحيل
 لان النسخ لا يتصور الا في
 الزمان لا في المكان


فلو واحد تصور المدوم الممكن معناه فمن حقيقته
 من الحقائق المدومة لا تصور حقيقة بينهما اذ هي
 وجودها وفي اشارات المرام عند شرح قوله وبما
 المدوم في حال عدمه معدوما لتمام المدوم
 والمتناهي من غير اقتضا الثبوت في الجملة او لتصور
 بل تصور المتناهي انما عند تقابل حقيقة متناهي
 لوجوده في الاعتماد انما في بين المتناهي مع انها
 ليست بذوات ولا ماهيات واما تحقق الصور فلما اوضح
 الغايل المضدية انه لا يابس قيام الممكنات اي صورها
 بحسب الوجود العلمي بذات الباري على اصول الممكنات
 فان الممكنات بحسب هذا الوجود متحدة وفي الفا
 صد المتكلمون لما اذكروا الوجود الذهني وبقوا
 الاذراك اضافة او صفة ذات اضافة فاسكن العلم
 بالمدوم ما شيا المتناهي اذ لا تنقل الاضافة الى ما
 لا تحقق له اصلا ولزم في التقصي عنه القول بالصورة
 في الكل لما ان الادراك يمتد واحد ومفصلا
 عند الغايلين بالوجود غير متصل وهو من حيث
 المقام علم ومن حيث الذات معلوم بخلاف الوجودي
 متصل الخارج في فان العلم ما قام بالعلم والمعلوم
 ما في الخارج انتهى مثال المدوم الممكن هو كل غف
 طائر فهو من قبيل وجود الموضوع في الخارج تقدير
 وفرضا اذ هو من جملة الممكنات غفلا لكنه لم يجر
 في الخارج فيعده وجوده وهو من قبيل المدوم قبيل

في التوهم ان النسخ لا يتصور
 الا في الزمان لا في المكان
 لان النسخ هو محو الشيء
 من الوجود لا محو صورته
 في الوجود فلو كان النسخ
 في المكان لكان محو الشيء
 من الوجود في كل زمان
 وفي كل مكان وهذا مستحيل
 لان النسخ لا يتصور الا في
 الزمان لا في المكان

ملخص
 في التوهم ان النسخ لا يتصور
 الا في الزمان لا في المكان
 لان النسخ هو محو الشيء
 من الوجود لا محو صورته
 في الوجود فلو كان النسخ
 في المكان لكان محو الشيء
 من الوجود في كل زمان
 وفي كل مكان وهذا مستحيل
 لان النسخ لا يتصور الا في
 الزمان لا في المكان

ملخصه باعتبار نوعه لا باعتبار جنسه وشخصه
 وهذا مقيس قول البعض في تصور كفض حقيقته
 من الحقائق المدومة لا حقيقة بينهما اذ هي
 في الخارج والخبيص في شرح التهذيب ولا بد
 في القضية الموجبة من وجود الموضوع متغاوي
 الخارجية او مفردا فالحقيقة اذهنا فالذهنية
 الا في كقولنا كل انسان حيوان والثانية كل غف
 طائر والثالثة كقولنا شريك الباري معدوم لم يجر
 في المثال الاخير مبني من الشارح على الذم
 والفعله اللهم الا ان يلحق له جوابا ولا يلزم ان يكون
 شريك الباري موجودا في الذهن بالاجماع فاما
 يتصور في الذهن ثبوته فضلا عن وجوده واما
 تصور المدوم المتناهي فلا يقع في حقا من غير ثبوت
 شيء في الجملة فيثبت له كسما في تصور الاما
 بياضي زاده على شرح الفقه الاكبر للام الى حقيقة
 في الوجه الثاني حيث قال فالعلم يتعلق بالممتنع
 من غير اقتضا ثبوت شيء في الجملة يقيس بانقضاء
 الممتنع من اول الامر اي علم بارياتيا على معنى
 التصديق حيث انه تقا لم يكن جاهلا بالنسبة فاذا
 لم يكن وجود الممتنع اي حقيقة ثابتة في علم الله
 تقا فيكون استقار ثابتا اي عدمية او يتعلق
 بمحصول صور له من الصور العلمية بمعنى تحقق
 او ماسب له لوجود اي لعدمية اذ شريك

ملخص
 في التوهم ان النسخ لا يتصور
 الا في الزمان لا في المكان
 لان النسخ هو محو الشيء
 من الوجود لا محو صورته
 في الوجود فلو كان النسخ
 في المكان لكان محو الشيء
 من الوجود في كل زمان
 وفي كل مكان وهذا مستحيل
 لان النسخ لا يتصور الا في
 الزمان لا في المكان



26-

للعباد كما حقه الشيخ ابو بكر الشواني في شرح البسملة
 الذي يشبه الفاضل المذكور للكرامية نسبة
 الشيخ الاكمل في شرح الوصية الى المعتزلة وان الكرامية
 مع المناهضة حيث قال في ماضيه وقالت المناهضة
 والكرامية كلام الله تعالى ليس غير الحروف المؤلفة والا
 والاصوات المفطمة وان حال في المصاحف والا
 لسنة ومع ذلك هي قديمة اي قديمة بذاته لان
 كلام الله تعالى سموع غفر الله له فاجره حتى سمع كلامه
 وقد دل الدليل على ان كلام الله قديم فوجبات
 تكون الحروف المسموعة قديمة والماثل للمعتزلة
 كلام الله مخلوق غير قائم بذاته وقبل خلقه ما كان
 شكلها وانما صار شكلها باحداث الحروف في النوع
 المحفوظ لغوهم انا جعلناه قرانا عربيا ولجعل
 والخلق واحد ولان الكلام في الشاهد من الجنس
 الحروف والاصوات في الغايب كذلك ويستعمل
 قيام الحروف والصوت بالقديم والجواب ان الآية
 محمولة على عبارات المحدثين وقولهم الكلام في الشاهد
 من جنس الحروف والاصوات فهو بل الكلام في الشاهد
 هو الميزان القائم بالذات بدليل قول الاخطا ان الكلام
 في النوادر وانما جعل المسائل على النوادر لئلا يكون
 قول المعتزلة جامعة في شرح بدء الاما ان مذهب الكرامية
 انه تعالى كلام بحروف واصوات حادثة قائمة بذاته
 بويدها لئلا يسند على الفاري الى الكرامية فيكون ان اي

الذرية

الكرامية والمعتزلة على ما نقله العزيز جماعة وعلى
 الفاري عنهم متفقين في انه تعالى كلام بعد ان لم يكن
 متعلما لكن بحروف واصوات حادثة قائمة بذاته
 عند الكرامية وباجاد الحروف القائمة في النوع المحفوظ
 والاصوات القائمة مجملها عند المعتزلة وانما ما نقله
 الفاضل ابراهيم السيناوي في شرح الفقه الاكبر عن
 الكرامية من جواز قيام حادثة لازم للباري في
 اليجاد لان كل حادث قائم بذاته ثقيل هو الارادة
 وقيل قد يكون انهم فانه يبين الاختلاف بين من
 يخاف في المنسوب الى الكرامية تدبروا قول المنقول
 عن ائمة الحديث ان كلامه تعالى هو حروف واصوات ازلية
 فكيف المنقول بحروف الصوت يؤيد القول بازلية الصوت
 على التامس يكون عبارة عن الاضافات ولا محذور في
 حدودها وعلى الرابع يكون من الصفات الحقيقية لجواز
 ان يكون اللفظ القديم للابن بذاته عبارة عن صوت
 ازل في نفسه عن المراد وان لم يشتمل على الحروف اصلا
 خصوص على خرق عليه الفاظ العبادة او شتملا على
 الحروف الحقيقة الوجود الغير المتعاقبة ببعضها بعضا على
 خلاف المتبادر ايضا ولا محذور في قدم شخص الكلام
 للشيء سمع منه تعالى حينئذ فضلا من ان يكون نوع الكلام
 قديما وانما يكون وجود بعضهما مشروطا باقتضا بعض
 كانه قراتا فلمدم مساعدة الاله تعالى وجودها وذاته
 الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معال لازم لذاته

لان الضرر

دائم بدوامه فلا يترك حدوث شيء منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المسألة لعقدية ويرشدك الى كما
ما ذكر وجود اللفظ في نفس الحافظة فان جميع الحروف
بهاياتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محمولة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجودها
مشروطا بانفسها البعض وانما مدغم عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذات الله تعالى
بالوجود النسي في نفس الحافظة بالوجود الفعلي الخيالي
لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذي الرشاد
وبهذا التفسير اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بين اجزاء
اللفظ ترتيبا يوجب فرق بين ملح وملح وزواجرها واما
ما قيل ان قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمقتضى
لنا وان كان ترتيب اجزاء الحرف واحدا فلا ينافي
ان كيفية قيامه به غير مقتضوية لتمام الكلام فيه وان
اريد انه لا يجوز ذلك فلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا يسلّم ذلك فانه لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لشيء ذلك من دليل
انتهى ما قولنا فاضل سعدا الذين في شرحه على المقاييد
وهو جيد لمن يمتثل لفظا فاما بالنفس غير موقوف
الحروف المنظومة او الخيلة المشدودة وجود بعضها
بعد البعض ولا من الاشكال الدالة عليه ونحن لا نتعلل
من قيام الكلام بنقل الحافظة لكون صور الحروف
مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كما

فقد لا يترك حدوث شيء منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المسألة لعقدية ويرشدك الى كما
ما ذكر وجود اللفظ في نفس الحافظة فان جميع الحروف
بهاياتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محمولة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجودها
مشروطا بانفسها البعض وانما مدغم عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذات الله تعالى
بالوجود النسي في نفس الحافظة بالوجود الفعلي الخيالي
لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذي الرشاد
وبهذا التفسير اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بين اجزاء
اللفظ ترتيبا يوجب فرق بين ملح وملح وزواجرها واما
ما قيل ان قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمقتضى
لنا وان كان ترتيب اجزاء الحرف واحدا فلا ينافي
ان كيفية قيامه به غير مقتضوية لتمام الكلام فيه وان
اريد انه لا يجوز ذلك فلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا يسلّم ذلك فانه لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لشيء ذلك من دليل
انتهى ما قولنا فاضل سعدا الذين في شرحه على المقاييد
وهو جيد لمن يمتثل لفظا فاما بالنفس غير موقوف
الحروف المنظومة او الخيلة المشدودة وجود بعضها
بعد البعض ولا من الاشكال الدالة عليه ونحن لا نتعلل
من قيام الكلام بنقل الحافظة لكون صور الحروف
مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كما

ان اللفظ لا يترك حدوث شيء منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المسألة لعقدية ويرشدك الى كما
ما ذكر وجود اللفظ في نفس الحافظة فان جميع الحروف
بهاياتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محمولة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجودها
مشروطا بانفسها البعض وانما مدغم عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذات الله تعالى
بالوجود النسي في نفس الحافظة بالوجود الفعلي الخيالي
لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذي الرشاد
وبهذا التفسير اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بين اجزاء
اللفظ ترتيبا يوجب فرق بين ملح وملح وزواجرها واما
ما قيل ان قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمقتضى
لنا وان كان ترتيب اجزاء الحرف واحدا فلا ينافي
ان كيفية قيامه به غير مقتضوية لتمام الكلام فيه وان
اريد انه لا يجوز ذلك فلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا يسلّم ذلك فانه لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لشيء ذلك من دليل
انتهى ما قولنا فاضل سعدا الذين في شرحه على المقاييد
وهو جيد لمن يمتثل لفظا فاما بالنفس غير موقوف
الحروف المنظومة او الخيلة المشدودة وجود بعضها
بعد البعض ولا من الاشكال الدالة عليه ونحن لا نتعلل
من قيام الكلام بنقل الحافظة لكون صور الحروف
مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كما

كلاما مولغا من اللفظ مخيلة ونفسا مرتبة واذا
تلفظ كلاما سموعا الى هنا فقد قال فيه ايضا
الفاضل المحقق الكبير المدقق ابن كمال منشا هذا الكلام
عنه الوقوف على ما في المتن من في الترتيب بين الاجزاء
فانه اراد في الترتيب في الوجود وهذا الفاضل جلد
على الترتيب الوضعي والهيبة التاليفية فوقع فيها
وقع وكما علمت قوله صحتها وافتد من الفهم المستقيم
انتهى قوله لا يتوهم من قوله لم يزل مكملا اذا نشأ
ومتي شأنا ان ابتد الكلام بعد ما كسا كما فقد قال المحقق
على ام البراهين وليس معنى كلام الله موسى بكلام الله
ابتد الكلام بعد ان كسا كما وانه بعد ما تكلم انطق الكلام
وسكت بآله عن ذلك علوا كبيرا واما المعنى المتعالي
ازال المانع عن موسى عليه السلام وخلق سمعا وقوة
حيث ادرك به كلامه القديم ثم سمعه بعد وروده في
ما كسا عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لا أهل
الجنة انتهى كذا ذكرنا في زياده ما ينبغي ذلك
في باب الامر حيث قال في اشارات المرام عند شرح قول
الامام الحسينية وسمع موسى كلام الله اي ما يصح
تعلقه به كما في شرح المفاسد عند تفسير قوله تعالى وهم
موسى كلاما وبينه بقوله كلام موسى اي في الطور في
وقت حضوره بكلامه اي بدال كلامه الذي هو له
صفة في الارل يعني بخلق صوت دال على كلامه لا في
من نسب الفأمة بذاته من غير توسط للعباد حيث لم

ان اللفظ لا يترك حدوث شيء منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المسألة لعقدية ويرشدك الى كما
ما ذكر وجود اللفظ في نفس الحافظة فان جميع الحروف
بهاياتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محمولة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجودها
مشروطا بانفسها البعض وانما مدغم عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذات الله تعالى
بالوجود النسي في نفس الحافظة بالوجود الفعلي الخيالي
لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذي الرشاد
وبهذا التفسير اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بين اجزاء
اللفظ ترتيبا يوجب فرق بين ملح وملح وزواجرها واما
ما قيل ان قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمقتضى
لنا وان كان ترتيب اجزاء الحرف واحدا فلا ينافي
ان كيفية قيامه به غير مقتضوية لتمام الكلام فيه وان
اريد انه لا يجوز ذلك فلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا يسلّم ذلك فانه لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لشيء ذلك من دليل
انتهى ما قولنا فاضل سعدا الذين في شرحه على المقاييد
وهو جيد لمن يمتثل لفظا فاما بالنفس غير موقوف
الحروف المنظومة او الخيلة المشدودة وجود بعضها
بعد البعض ولا من الاشكال الدالة عليه ونحن لا نتعلل
من قيام الكلام بنقل الحافظة لكون صور الحروف
مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كما

فقد لا يترك حدوث شيء منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المسألة لعقدية ويرشدك الى كما
ما ذكر وجود اللفظ في نفس الحافظة فان جميع الحروف
بهاياتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محمولة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجودها
مشروطا بانفسها البعض وانما مدغم عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذات الله تعالى
بالوجود النسي في نفس الحافظة بالوجود الفعلي الخيالي
لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذي الرشاد
وبهذا التفسير اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بين اجزاء
اللفظ ترتيبا يوجب فرق بين ملح وملح وزواجرها واما
ما قيل ان قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمقتضى
لنا وان كان ترتيب اجزاء الحرف واحدا فلا ينافي
ان كيفية قيامه به غير مقتضوية لتمام الكلام فيه وان
اريد انه لا يجوز ذلك فلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا يسلّم ذلك فانه لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لشيء ذلك من دليل
انتهى ما قولنا فاضل سعدا الذين في شرحه على المقاييد
وهو جيد لمن يمتثل لفظا فاما بالنفس غير موقوف
الحروف المنظومة او الخيلة المشدودة وجود بعضها
بعد البعض ولا من الاشكال الدالة عليه ونحن لا نتعلل
من قيام الكلام بنقل الحافظة لكون صور الحروف
مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كما

Copy

五

في قوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا
 اذكروا ان الله قد
 بعثنا محمدا بالبينات
 والهدى والرحمة لعل
 الناس يتقون
 فاما قوله تعالى
 وما من دين الا
 كنا معه الخ
 فانما هو بيان
 ان كل دين لا يخلو
 عن الحق والهدى
 بل هو من عند الله
 عز وجل الذي لا يهدي
 القوم الضالين
 وقوله تعالى
 وما من دين الا
 كان له حلال وحرام
 فاما قوله تعالى
 وما من دين الا
 كان له حلال وحرام
 فاما قوله تعالى
 وما من دين الا
 كان له حلال وحرام

[illegible]

المسافة وهي الأول ولائنا كان الينا موجودا وحلفه
في الأول وهو يفاع تلك الحالة ليس موجودا ولا
لما سوف يقتل الكلام الى ايقاع اليفاع ويلزم التسلسل
من طرف المبداء الامور المحققة ويلزم عند ايقاع من
ايقاعا محققة لا شيء محققة غير متناهية فيكون اليفاع
معدوما على مذهب جمهور وحالا عند الفيلين فان
قلت لزوم الحدودين موقوف على ان يكون اليفاع
عينه وهو متوحد **قلت** اليفاع مع الموقع امران ليس بينهما
حمل الموافاة وهو حمل الكلي على جزئي من خبرياته ومساويه
وقيل ان اليفاع موجود لحدوده بعد القدم والحدوث في
المتحد وسلم ولا يتفق الوجود كذا العلم او يفي الوجود بعد

[illegible]

على انفسه انما هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال

العدم منوع ومعنى مجرد مثله وحصوله بدون
الوجود يمكن الفعل الخان يعتبره فيه مطلقا او متسويا
شيء كانه الاضافيا واذا عرفت في معنى الحاصل بالمصدر
قال المصنف عند الخوي هو الفعل عند المكمل انتهى فانه
الوجوه رجح الله في الفقه الاكبر وجميع افعال الله
من الحكمة والسكون اي على وجه يكون من الكفر والايان
والطاعة والحيثما يحسب على الحقيقة اي لا يطرئ بخلاف
في النسبة ولا على سبيل الاكراه والظلمة بل باختيارهم
في فعلهم بحسب خلاق هواهم وميل انفسهم فلما
ما كتب وعليها ما اكتب لا كما زعمت المعتزلة ان
العبد خالق افعاله الاختيارية من الضرب والقتل
وغير ذلك ولا كما زعمت اجترية الفايدين بنى كسب
والاختيار بالكلية ففي قوله تعالى اياك نعبد وياك
نسئل ربنا الطائفتين في هذه القضية والفرق
بين الكسب والخلق ان الكسب لا يستعمله الكاتب
والخاتم يستعمله الخاتم وقيل ما وقع باله فهو
كسب وما وقع لا باله فهو خلق ثم المولدات كالالم
الناس عن الضرب في المضروب والانكسار الناجي
عن الكسب في الزجاج مثلا فخلق الله تعالى عند المعتزلة
مخلوق العبد ويرد المعتزلة بمورد ان الله خالق كل
شيء فانه مخصوص بنفسه المخلوقين ثم يصير من العبد
المختار ايضا فعل شيء وتركه حيث كان فاعلا
مختارا في نفسه وفي ارادته الجزئية على ما هو

ما هو الذي يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال

ما هو الذي يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال

على انفسه انما هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال

لحقن من اهل السنة حيث كان العلم الاولي تابعا
للقوع والارادة الازلية على مقتضى العلم الاولي
وان كان الوقوع ايضا والواقع تابعا للعلم بمعنى ان
حدوث الحادث على حسب ما تلقى به العلم القديم وان
ما قبل من ارادة القلبية ليس للمبدعة حل فيها
على نحو حديث ان قلت المؤمن بين سبعين من اصناف
الرحمن يقبله كذا شيئا فالعبد مجبور في قلوب مختار
فمن يختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
سنيته لك اننا الله تعالى عند سرد قول الفاضل محمد
البركوي في الطريقة على وجه التفصيل والخلوص
من الوسواس ان الاختيار المسمى بالعزم المصمم
والفقد من الامور الاعتبارية ولا يمتثل الحق الا لما
يكون له وجود في الخارج فاذا كان الامر اعتباريا
لا من الوجودية المخلوقة فلا يتجرب بالاضطرار والاختيار
ثم القسم الاخر ان الفاعل بالطمع والفاعل
بالعلة فهما غلاصة وليس لنا علاقة بينهما فان
الحقيق وبالمجمل فاللازم في تقدير موجد العالم موجد
بالذات صفة او الطبيعة لا ما علة الاختيار احدا من
ثلاثة اما قدم العالم او التسلسل مع الاقتران او
حوادث متعاقبة لا اولها وكلها مستحيلة على القطع
انتهى موافقه اما قدم العالم اية على تقدير كون
صانع العالم علة موهبة والتسلسل مع الاقتران
او حوادث متعاقبة اية على تقدير كون صانع العالم

ما هو الذي يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال

ما هو الذي يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال
والاعتدال هو الذي
يكون له ان يقرر ان
العلم لا يثبت الا
بالبرهان والقياس
والنقد والاعتدال

ما ذهب اليه من ان القدرة على الفعل لا تكون بالضرورة
 اهل الله تعالى فيكون له القدرة على كل شيء
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة

طبيعة الشئ ابراهيم الكندي المدرس بآروضة
 المطهرة في سلك السداد فانتفعان القدرة واحدة
 بالذات متحدة بالقياس وكما كان ذلك مع القول
 بتوحيد الافعال مع اثبات الكسب للعبد بتأثير
 قدرته باذن الله لا بالاستقلال اذ لا شك ان العبد
 لا فعل له اختياريا الا بقوة ولا قوة له الا بالله
 فلا فعل له الا بالله وما كان الله فهو الله فمع كونه
 لا خالق الا الله والله خالق كل شيء مع اثبات
 الكسب بالتأثير باذن الله لان الكسب للعبد
 بالله بما على توحيد القدرة عين الخلق لله بالعبد
 بالذات وغيره بالا اعتبارا فارتفع توهم المناقاة
 بين القول بتأثير قدرة العبد باذن الله والقول
 بانه لا خالق الا الله الواحد القهار فخلص من مكسور
 العبد نفس الفعل الاختياري لامفادته لقدرة
 وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير والمراد
 بكسبه بالغير المصدر هو تحصيل الهيد بقدرة
 المؤثرة لا مستغلا بل باذن الله ما تعلقت به من
 الافعال الاختيارية شيئا التابعة لمشيئة الله
 كما اخرج بقيد قدرة الجبر المحض وهو القول بان الله
 لم يخلق للعبد قدرة وبقيد المؤثرة الكسب المفسد
 بمفادته القدرة للمقدور من غير تأثيره اصلا
 وبقيد لا مستغلا بل باذن الله الى غير التعريف القول
 بالاستقلال الذي هو قول اهل الاعتزال القائلين

وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة

ما ذهب اليه من ان القدرة على الفعل لا تكون بالضرورة
 اهل الله تعالى فيكون له القدرة على كل شيء
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة
 وقدرته على كل شيء لا يكون بالضرورة

نماذج

بان الله يشاء لا يكون من الامور المأمور بها اذا
 تركها العبد ويكون ما لا يشاء من الامور المنهي
 عنها اذا فعلها العبد والكسب بهذا التعريف هو
 الوسط المشار اليه بقول سيدنا علي رضي الله
 عنه للسائل عن القدر اما اذا ابيت فانه امر بين
 امرين لا جبر ولا تفويض فلا يكون مستغلا مفتيا
 اليه الامر في الفعل والترك كما يتولى به المعتزلة
 ولا منقضا عنه القدرة جملة واحدة كما تقول به
 الجهمية واما المشهور عن متأخري الاشاعرة من
 ان الكسب الوسط هو مفارقة العبد للفعل من غير
 تأثيره اصلا فهو وسط لكنه غير شاف اذ لا
 فرق عند التحقيق بين القول بنفي اصل القدرة كما
 ينقل عن الجهمية والقول باثباتها مع نفي التأثير
 عنها مطلقا كما هو المشهور عن الاشاعرة لا مشترك
 القولين في عدم تحصيل الفعل وحيث لا تحصيل
 لا استحالة التأثير فلا استطاعة اذ لا استطاعة
 التمكن من تحصيل الفعل الذي يريد اذ اشأ الله
 ذلك كما هو واقع من قوله صلى الله عليه وسلم
 من كظم غيظا وهو يقدر على ان ينفذه دعاه الله
 على رؤس الخلائق يوم القيمة حتى يخيره في اتي
 الخورشا وفي رواية من كظم غيظا وهو يقدر على
 انفاذه ملا الله قلبه امانا واما ان فرس الامر على
 على كظم غيظا يقدر صاحبه على انفاذه ولا

نفاذ له الا بارتفاع اثره ولا يرفع الا بالثاني
 وحينئذ لا تأثير فلا يحصل فلا يستطيع لكنه
 قد دل الكتاب والسنة على ثبوت السطاعة
 للعبد **فانما** فاقوا الله بما استطاعتم
 على ان التحقيق من مذهب الاشعري والمعتزلي
 كما في الابانة التي هي اخرج من صفاته ففي الاستقلال
 بالثاني **وان** لم يبق الله تعالى لا سلب للثاني **ان**
ان الله **واما** ما قاله الاشعري ان الواقع بالقدرة
 الحادثة هو كون الفعل كسبادا وكونه مجزئ
 او محدثا فكونه كسبا وصف للوجود بمثابة كونه
 معلوما يغيره يعلق القدرة الحادثة بشي لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم فقد رجع عنه وشأ
 الى انه كان ما يشاع عن تفليده **ان** اذا قلنا لا قوة
 للعبد الا بالله فلا تؤثر فيما تعلقت به مشيئة
 الا ان شاء الله لا مستغلا فصيح ان العبد له قدرة تؤثر
 في فعله الاختياري الذي تعلقت به مشيئة اذا
 شاء الله تعالى لا مستغلا وهو المطلوب بخلاف زعم
 الانوار والاستقلال بالقدرة على الاعمال دون الرب
 فانه صريح في انباء الفناء عن الله **واما** لا قوة
 الا بالله ولا تؤثر قدرته الا اذا شاء الله فهو فقير
 الى الله في كل حركة وسكون وفعل وترك **واما**
 المعتزلة فقد وصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا
 بالقدرة عليه فان افعال الاختيارية لم يصادعهم

بغير

ليست مفدوة للحقوق فالاولا انها فعل عاجل
 اخر مستقل ويستحيل اجتماع المؤثرين للثاني على اثر
 واحد **واما** من لا قوة له الا بالله ولا تؤثر قدرته الا
 اذا شاء الله فافعاله مفدوة لله مخلوقة له مع كون
 معموله للعبد لما بين ان المخلوق عين المكسوب لذاته
 وغيره بالاعتبار بخلاف اجتماع لخلق والعمل على شيء
 واحد من غير لزوم محذور وبطل توزيع صاحب تشاف
 في قوله **ان الله خلقكم وما تعلمون** حيث قال فان
 قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله تعالى ميمولا
 لهم حيث وقع خلقه وعلمهم عليها اي على الاضمار
 جميعا قلت هذا كما يقال عمل النجار الباب والكرسي
 وعمل الصانع السوار والخلع والمرد عمل اشكال
 هذه الاشياء وسور هادون جواهرها واصنام جواهر
 واشكالها والجواهرها لله وعاملوا اشكالها الذين
 يشكونها بغيرهم وخلقهم بغير اجرائها حتى يستوي
 التشكيل الذي يريدونه هم لعبادته انتهى وذلك
 لان دليل على هذا التوزيع الازم للاستقلال للعبد
 وقد بين انه دليل عليه تاما **ان** كل ما ذكره لا يلائم
 منه الا ان يكون للعبد قدرته تأثير في الجملة اعني
 باذن الله لا بالاستقلال وقد بين بطلان الاستقلال
 وما الثاني بالاذن الازم منه فمسلم ولا محذور
 فيه اذ لا شك حينئذ في ايقاع خلقه تعالى وعلمهم على شيء
 واحد اذ غاية ما يلزم من ذلك ان يكون اشكال مخلوقة

الله تعالى في عين كونها موله لم يفكر المكسب عين
 المخلوق بالذات وعين بالاعتبار ولا محذور في ذلك
 بناء على توحيد الصفات الجامعة للنشأت انتهى قال
 الفاضل المذكور في مسألة خلق افعال العباد الباري
 الثاني جميع ما استبدل به اصحابنا على ان القدرة
 الحادثة لا تاتى بها اصلا فلا يلزم منه المدعى وانما
 يلزم منه نفى الاستقلال وذلك لانهم تسكروا
 وجوها خمسة كلها مفروضة في ان العبد لو كانت
 مستغلا بالايحاء افعاله كان كذا وكذا كما يتضح
 بك بمراجعة شرح المواقف وشرح المقاصد وغيرها
 فبهي ان تمت لا تقوم حجة الاعلى مدعى الاستقلال
واما على الثاني بان العبد لا يشاء الا ما يشاء الله ولا تؤثر
 قدرته فيما تعلقته مشيئته الا باذن الله وتمكينه فلا
 يلزمه شي من تلك الوجوه اصلا كما بيناه في الاما
 ومسلك الاعتدال وغيرها **باب الثالث** قال
 اصحابنا جميع ما استدلنا به المعتزلة من الوجوه
 على مذهبهم راجع الى امر واحد انه لو لا استقلال العبد
 بالفعل لطل الكليف بالاوامر والنواهي وبطل التاييد
 وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ومن يتق
 للبعثة فائدة **اقول** والجواب بالاسلم ان الكليف
 يتوقف على الاستقلال بايجاد الاما **واما يتوقف**
 على ان يكون للعبد قدرة على الاتقاء باذن الله تعالى
 ان تضر نادل على الكليف بحسب الوسع فلا يتوقف

يجوز

كليف الاعلى ان يكون للعبد المكلف فوق اذا انفقنا
 الارادة التابعة لارادة الله تعالى اثرت باذن الله وهذا
 محتقن بقدر ما شاء الله لا فوق الا بانه ويريد وصوما
 الحديث الصحيح **اعلم** يا مسعود ان الله اقدر عليك منك
 على مد لعلام انتهى **الحمل** الذي الحقيق في شرح الوصية
 الاستماع والنفق والقدرة والطاقة العاطفة مترادفة
 او ائسنت الى العبد وهو نوع حدة ترتب على ارادة الفعل
 ارادة جازمة مؤثرة في وجود الفعل انتهى فالكسب
 بالمفعول المصدري يحصل النقص وايضا به قدرته الحادثة
 المؤثرة باذن الله ما تعلق به اختياره وارادته من الاما
 الاختيارية لان الكسب هو نفس الاختيار وميلان الطبيعة
 لانه امر عيني فلا يؤثر في الوجوه فلا علم ان الاختيار الحتمي
 للعبد هو الكسب وما قاله المعتزلي في ترجمة الطريقة
 ان المؤثر في وجود فعل العبد مجموع خلق الله مع اختيار
 العبد وان هذا هو امر بين مرتب يعني الجبر الوسيط
 لا جبر محض اذ لو كان المؤثر خلق الله وحده كما جبر محضا
 وكان اختيار العبد وحده كان قدرا انتهى فهو
 ذهون عن التحقيق وان كان نقولا عن الاستبداد
 الجبري اسما في الاستبداد في الجبر فلا يفي عن العدم لا يكون
 مؤثرا في الوجودي كما علم في مومضة وانما
 المؤثر قدرته الحادثة الوجودية عند تعلقها وتعلق
 ارادته بفعله فالوسط الشافي ان يكون العبد
 مستغلا مفوضا اليه الامر في الفعل والترك بل

ن والابن

بالاختيار والاشية المربوطة بشية الله خلافا
للمعتزلة ولا منفياعنه قدرة العبد جملة واحدة
كما تقول به الجهمية وقول الشيخ الاشعري عن
مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
فسوقا قال فيه المحقق محمد البركوي في الطريقة فاي
نعم في اختيارنا مضطرا في كيف يكون جبر متوسطا
مع انه لا فرق بين هذا القول وبين الجبر المحض في
الحقيقة فلا يكون ما قاله الاشعري من الجبر الوسيط
الذي قاله علي كرم الله وجهه للسائل عن القدر
اذا ابيت فانه امر بين امرين بل المواد منه ما
قلناه فيما اننا مستغلا مفوضا اليه الامر ولا منفياعنه
قدرة العبد صالحة فالجبر الوسيط عندنا
كون العبد مختارا في فعله مضطرا في اختياره على
معنى امر بين الاختيار والاضطرار وقد علمت ما فيه
وكذا ما قاله العميتي ابن كمال الوزير في رسالة
الفناء والقدر في الجبر المتوسط اما انه لا جبر فالعبد
مختار في فعله اي والكسب فعل اختياري واما انه لا
تفويض فلا منشا اختيار العبد اعني تحدث في القلب
تابعة لاشية الله لا دخل للعبد فيه اي وهو في قول
بنينا عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبه كيف يشاء اي بين صفتين من صفات
والاضلال اي فضل من يشاء ويهدي من يشاء
في غشيق الى يزيد الرومي يكن السعيد تشية

اشية

الفاحة في بحث الاستفادة ان كسب العبد متغير
بالاختيار امر بشي وهو لكونه عدميا غير موجود لا يدخل
تحت الخلق اي فلا يتبع ان يكون شيئا للجبر المتوسط بل
لا جبر صالحة التحقيق وبهذا التقرير وان سلمنا ان
الكسب عبارة عن اختيارنا وجبا خلاص من الجبر
و توسط الذي هو امر بين الاختيار والاضطرار على
احد الاقوال الا ان يكون داعية القلب مربوطة
بشية الله فلا يشاء العبد الا اذا شاء الله مقررانه
لا تفويض للعبد بالكيفية فلا يكون مستغلا ومن هنا
ثبت جبر الوسيط الذي لا ضرورة فيه في اللوح ان
المحققين من اهل السنة على في الجبر والقدر واثبات
امر بين امرين وهو ان امورا في العبد اي صله
ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد الاول
فقط ليكون جبر ولا الثاني فقط ليكون قدرا
فهو من ان التحقيق في خلاف ما حكمه عن المحققين
كافروا كما ما قاله العميتي ويمكن ان يدفع ما ورد
بن صالح بان داعية القلب اليه مربوطة
بشية الله اللازم منها الجبر من خوي حديث
ان قلب مؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
يقبله كيف يشاء اخذ من قول البركوي في الطريقة
الهدية وكون افعال العبد يعلم الله وارا دته
وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم
صدورها من العباد بالجبر واثباته ابن كمال

ايضا في رده على البضاوي في حاشيته على قوله
تعالى وكان على ربك حتما مقضيا بقوله مستعار
عن الروم الثاني عن القضا المبرم والالا
ايجاب على الله ولا جبر على العبد حيث ان تقديره
على العبد على مقتضى علمه اذ لا مبني على اختيار
العبد واداته القلبي في ما لا يزال ولا يه كان
يعلم استعداد عبيده وقابلته السعي والترك
وما يختار وينعله من خير وشرا ويتركه من قبل
ان يوجهه في عالم الكون والقضاء وبه قال
الشيخ احمد الشيرازي الكوفي الخلو في عقيدة الشريعة
بين اهل التوحيد الرومي وبين اهل التوحيد الحنفي
وقال فيه ايضا ويقال عندنا هذا الضعة بالحقين
الارادي اي بالنسبة اليه كرهذه في حجة التقدير
على الفرق بين القضا والقدر وقار الحكم نزوله
اي نزول القضا على العبد ويقال له عندنا بالتقدير
الارادي ولا مباحة في اصطلاح انتهى وقيل ان
الكلام رحمه ذهل عما قاله من ان يكون جوابا لمفعول الجبر
المترتب عن ادعائه القلب فيما قاله في حاشيته على
البضاوي ومحصل كلام المحققين هو دفع الجبر اذ
لكن جعل اختيار العبد وتأثير قدرته الحادثة ببقوله
موقوفا ومربوطا لان يكون بآرادته تعالى واداته
خوفا من الاستقلال الذي هو مذهب اهل الاعتزال
وذلك ان ارادة العبد وقدرته حادثة واداته

تعالى

تعالى وقدرته قديمة والحادث يتبع القديم ولذلك
كل ارادة العبد تابعة لآرادته تعالى وكذا قدرته تابعة
لقدرته تعالى فلا يرد العبد الا ذكرا ماله الله ولا يؤثر قدرته
لا ياذن الله فالجبر الوسيط من حيث التسمية للعبد
والمتابعة للمعاني تعالى وفي من هذا الوجه في كلامه
الجبر بالكلية ويتحقق الاستقلال بالكلية تاملا
فما قاله الكندي الشهير زوري من ان مذهب اهل
السنن مذهب بين مذهب القدري والجبري وفي
قوله في امر شيئا تقيره حيث قال لا يستعمل مقوشر
اليه الامر بالكلية في الفعل والترك حتى يكون معتزلا
ليقدر ما في احد قسمي الاموال الاختيارية كالقباح
والشرور ولا في الحسنات ولا مساو بالقدرة اصابة
عن الافعال الاختيارية حتى يكون جبريا جبريا
تاملا ومقارنة القدر الكسب لفعل العبد يقتضي
ذلك خصوصا من غير تأثير فيه بخلاف ما في القدر العبد
يفعله سبحانه التأثير فيه هذا تحيز هذا المقام تنبيه
ولا من الفاطنين ان ملك على النار اعلم ان القدر
على نوعين قدرة يصير لفعلها متحقق الوجود وهي القدرة
المسترة المستعملة بجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت
متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله لا متناهي بخلاف
المعلول عن ملته السامة وقدرة يصير لفعلها متوهم
الوجود وهي قدرة مؤثر عند انضمام الارادة اليها
وهي ملزمة الاسباب والالات في سابقة على الارادة فاذا

كانت سابقة على الإرادة فبالاولى ان تكون سابقة على الارادة
انتهى به العجب من الشيخ السويدي رحمه الله تعالى انما كان
الفدرة الحادثة المودعة في الاسباب على نحو قوله **فانتم**
يعذبهم الله بايديكم ذمولا فاما قاله فيجرح من هذا ان السبب
يؤثر بطريقه اعز بطريق وجوده وعدمه والنسب بطريق
عدمه فقط في عدم فقط والمانع يؤثر بطريق وجوده فقط
في عدم فقط انتهى على انه اسند الثاني كترى الى غير الفدرة
الاولية وهما اما اذ ذلك طائفة من يقول بتاثير الفدرة
الحادثة من اصل السنة على طريق الفدرة وهي الاحمال
بعد التفصيل وهي من اصلا مما **بعد** الخبايا اخذ من قول
تعالى **ثلاثة** في الحج وسبعة اذا جئتم تلك عشية
فاملة الآية منهم نفس الامر في الابانة وامام
الحرمين في النظامية والاصحها في شرح الطوابع
والشمس في القضايا وابوشجاع الناصري في البرهان
الساطع وسعد الدين في التلويح وفي شرح النسيب
الهام في المسامرة والشيخ قاسم في حاشيته والقونوي
في شرح العمدة وابن الملك على المنار والشيخ الاجل في شرح
الوصية والفاضل الخياي في شرح الوصية في بحث
الكسب وبياض زاده في شرح الفقه الاكبر والفاروقي
في الرسالة الوجيز وهكذا فخصرت بل في الفقايد
السانية على مذهب السنية ان القول بتاثير الفدرة
الحادثة في الكسب هو العامة الماريتية وتعمم على ذلك
بعض النحويين وفي مناهي الكتاب المذكور والمذكور

في بعض الشروح ان القول بتاثير الفدرة الحادثة في
المازيتية يعني وتعمم بعضهم جمهورا شاعرا في انوار
اي ان كان الجمهورا شاعرا وتعمم بعضهم جمهورا لما
تريدته في انشائه **قال الخياي** في حاشيته على شرح
الفقايد النسيب في قوله ان الشيخ اي الاشعري
لما يقل بتاثير الفدرة الحادثة في قدر التاثير
بما يعم الكسب وفي كلام الامام الامدي ان
الفدرة الحادثة من شأنها التاثير في عدم التاثير
بالفعل الواقع متعلقا بفدرة الله تعالى وفي مناهيه
على هذا المحل فتاثير الفدرة الحادثة حينئذ في صدر
الفعل وتحويله وهو الكسب وفي قدر الله تعالى
فقد اثر في نفس الفعل كما في المفعول الكسب من
جمله الخلق فافهم وحينئذ لا شك اصلا انتهى وفي
ان يكون مكسوبا فنفس الفعل الاختياري في الفعل
الاصطلاحي لا مقارنة الفدرة للفعل من غير تاثير
الاطهر كما قاله الشيخ قاسم واسناده ابن الحمام
في المسامحة لان المراد من الكسب باليمين المصدق هو
تحصيل المبدء بفدرة الحادثة المؤثر لاستقلاله
بازن الله ما نقلت به من الافعال الاختيارية مشيئة
التابعة لمشيئة الله ويؤثر اليه **نحو** في نذرت
الحني في شرح الوصية حيث **قال** والفدرة الحادثة
والفوق والاستطاعة الفاظ مترادفة وهو نوع
حق ترتب على ارادة الفعل ارادة جازمة مؤثر

ونحوه في ان الله تعالى على ان الملك على
 المتار خلق بعض الاشياء حصا ومبعضها قبيحا وامر به
 ان يذلل الشيا كالقتل قصاصا وسائر الخدم وقاها
 بحسب الظاهر فيجب لانها تقديب العباد وحسنه بحسب
 الشرع لما فيها من العدل والرحمة فالشرع يوقف الفعل
 على حسنه بعد الامرها بحسب الظاهر لانها حسنة في
 نفسها والمذكور في الكتب الكلائية انه لا يفتقر بالنسبة
 اليه تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نفع التوابع
 ما لا يكون على الاطلاق انتهى فيكون الامر بالحسن
 لا بالقيح في القتل قصاصا وسائر الخدم وعلى مذهب
 المتكلمين وان لم تكن امر بالقيح في الظاهر على مذهب
 الفقهاء والاصوليين في ذلك وانما القبيح اليه تعالى
 فانه تعالى ان كان يريد ها ونحوها الا انه لا يامر
 ولا يرضى بها اتفاقا ثم قوله بالجح لا يقتضي
 فهو منقول به غير صريح له صناعة ويحتمل ان يكون
 صفة للشر المحذوف الذي قيمت الصفة بمقامه
 فادخل الباعليه والمعنى لا يرضى سبحانه وتعالى بالشر
 المحال بالنسبة لترك الاعتراض منه تعالى عليه بالنسبة
 لارادته المختصة بالعلم الاولي ولا بالنسبة الى خلقه
 تعالى ولا كسب العباد وان المعنى على تقدير حمل محال خبر
 الرضا المصدر المقدر المدلول عليه بفعله المذكور
 التذير رضاق بالشر محال والتركيب يريد الخبر والشر
 يبيح ولكن رضاق بالشر محال في حوائج الشئ فانه

في

لا ارادة له في خلقه
 ولا في تدبيره
 ولا في تقديره
 ولا في تقديره
 ولا في تقديره

على المسائق في ان الله تعالى ان الارادة تلازم الامر
 عند المقتولة وعند بعضهم تلازم العلم الا ان هذه
 العبارة مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب ان كلما كان
 معلوما له كما مراد له وذاته وصفاته معلومة له
 ولا تتم ان يكون مرادة له والضعف ان يقال ان
 لارادة تلازم الفعل بدليل في حواشي
 اسماعيل ما ايت اقل ما تقوم فلا تلازم الفعل
 ثم اختلفت عبارات اصحابنا في هذه المسألة
 بعضهم يقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال
 مراد الله تعالى ولا تقول على التفضيل انه خالق الاقدار
 والجف والاشنان في بعضهم تقول على التفضيل
 ولكن مقرون بقرينة تليق به حيث تقول انه اراد
 الكفر من كما فوسئاله شرا قبيحا منها ما ارادنا
 من النور كسئاله خيرا حسنا ما مورا وهو اختيار
 ابى منصور الماتريدي وفيه اشترى فلا تلازم
 الرضى اكمل الدين الحنفى شراخ الهداية في
 شرح الوصية للامام ابى حنيفة ان الاشياء
 تنقسم باعتبار الخير والشر الى ما لا شرف فيه اصلا
 كاللايكدة والجواهر العقلية فتكون غير مكملات والى ما
 يطلب الخير فيه على شر كالنار حيث يتسفع بها وما
 يكون شر على الاطلاق كالشياطين فتكون شر طليا
 والى ما الشرف فيه غالب نحو الاجسام الحيوانية
 المضر كالحشرات ولم يكن من شر محتمل لما فيها من المنافع

في الجملة لكن لم تنفع عليها فتكون حكمة من العلم
 المنقود كايلا من الاطفال وتبعضها من العلم الموجود
 كخلق الذباب ان ثبت وحياته دفعا ودفعها للفقير
 والا من القسم الاول حيث لم يعلم حكمة ذلك اذ لم يخلق
 الله شيئا عبثا فانه عليه محمد التبرج في العفيدة
 فهذه امثلة اربعة لافهام اربعة والقسم العقلي
 يقتضي ستة اقسام خير كل شر كل شر جزئي وشر جزئي
 وشر الشرفيه غالب وما الخيرية غالب لكن من ينزل
 الشيخ رحمه الله لغيره اربعة وامله اذ شر الجزئي
 تحت الخير الغالب والخير الجزئي تحت الشر الغالب ان
 من هو خير غالب شر جزئي وكذا عكسه وبقية هناك
 قسم عقلي غير هذا وهو ما لا فيه خير ولا شر كالمباح
 في الافعال الان يقال القسم في الاصل للاجسام
 والذوات والجواهر والافعال فالخير الكلي في نفسه
 كالحسن المشروعة والشر الكلي كالمعصية المنهي عنها
 والخير الغالب كغلبة الخصال الحسنة في الحاكم بعضه من نفسه
 لراحة العامة والشر الغالب كغلبة الخصال السيئة في الحاكم
 الطرفان كالمباحات والقول ايضا وفي عند تفسير
 قوله يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
 وعند لانه المقتضي بالذات والشر مقتضي بالعرض
 اذ لا يوجد شر جزئي مالم يتضمن خيرا كليا او لمعات
 الادب في الخطاب انتهى فيه انه لو قال بدل قوله لا تأكلوا
 بالذات لانه المنقود بالذات لغيره من اصلاح الكلام

كان

وكان اولى هذا لما قيل من ان سبب نزول هذه الآية
 كان في بقاء الفتوحات وهو من الخيرات فلا نسبة
 لذكر الشر لان المنقود بالذات هنا هو الخير وفيه ان
 قوله اذ لا يوجد شر جزئي مالم يتضمن خيرا كليا باذ
 العقلية على ان يكون الخير الكلي معاولا لوجود الشر
 على معنى لا وجود للعالم الا في ضمن الخاص اذ الجزئي
 يراد فيه الخاص والكلي يراد فيه العام والفرق
 بين الكلي والعام وبين الخاص والجزئي على التحقيق
 اعتباري فقط لان الكلي والجزئي يوصف بهما
 الكلي غالبا وقد يوصف بهما اللفظ كما ان العام ومن
 توصف بهما اللفظ غالبا وقد يوصف بهما المعنى
 فلا يقال الكلية واجزئية من عوارض لهما والعام
 والخاص من عوارض اللفظ دائما كما بينه عليه
 القاضل احمد النخعي في تفسيره الرسالة الفارسية في
 الاستعارات المولي عصام لكن قيل ذكر الخير
 بلفظه وترك ذكر الشر وان كان كلاما مبهما لئلا
 من باب الاكتفاء يتم لقوله اذ لا يوجد شر جزئي
 مالم يتضمن خيرا كليا وانما كايتم المنقود ان لو كان
 الله تعالى ذكر الشر وترك الخير لانسنا كنا نقول في
 الشر وحده وترك الخير اذ لا يوجد شر جزئي مالم يتضمن
 خيرا كليا فالحق بذكر الشر لانه على الخير بالدلالة
 التضمنية لان المتضمن بكسر الميم على صيغة اسم الفاعل
 هو الشر والمتضمن بفتح الميم في الثاني على صيغة

اسم المفعول هو الخير فاذا علمت ان الاقتضاية له
المقتضى لم يتم فاعلم ان الاقتضاية الشرية لالة الالتزام
ايضا ما تبه اذ المذكور في لاية الخير وهو لا يستلزم
وقول صاحب هيكل النور اذ قد يستلزم اليه الغير
المشرف ليل انما هو بقياس الغايب على الشاهد
لقياسه فعل البار على فعل البرايا فان المخلوق
قد ينظر انه فعلية في بعض الامور فطرقة السب
لجاءة اي فيستلزم الشرية لجملة بعواقب الامور
لا يتصور اختراع منه من اول الامر بخلافه تقا
فانه مذهب العالم ونصاه العالم بعواقب الامور
قبل ان تقع فكيف يلزم الشرية تبا وانما يخلق الشر
اظهار الاثر صفة قهره والخير لا يظهر الاثر صفة
لطفه لا من استلزام ما زور احدها اي من منف
الفهم واللفظ لا زور الاخر اي من الخير والشر يست
قد يكون المعنى الموضوع له اللفظ بسيطا فلا يستلزم
بل ولا تستلزم قال الميلوي في شرح السلم عند ذكر
الامر العقلي يفهم من كلام المصنف ان المطابقة
لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المسمى بالموجب
ولا الالتزام لجواز ان لا يكون له اي معنى الموضوع
له اللفظ لا زور مني خلافا للفرق في الثاني انتهى
وعلى هذا قد يوجد الشر وحده احيانا بدون الخير
خلقيا وكسبا فثبت فيه الاستلزام العقلي لا يقال
هذا من باب الاقتضا بالصد لان لزوم ضد للشيء

ملازمة عقلا لان الاقتضا بطريق دلالة التضمن
ولان دلالة التزام ما ذكر لان القول بالمعارضة
مبنية على حصره وجود الخير على وجود الشر في الخارج
لنقله اذ لا يوجد شر جزى ما لم يتضمن فيه طيبا
اي يجب طبا وجود الشر وجود الخير مع انه قد يوجد شر
منعنا عن الشر في الخارج وكذلك صدق وان كان كل
منها يلزم الاخر عقلا من طريق الصد في اصل الكلام
من ذكر الخير وترك الشر ما من باب مناسبة الخير لشر
ما قلنا انه سبب زول في البشارة او من باب الاقتضا
بالصد لكن قد ينقل احد الصديقين عن الاخر في الخارج
ولو يلزم احدهما الاخر عقلا او من باب مراعاة الادب
في الكلام وقد قال شارح عقيدة الطحاوي عنه وقد
ذكر قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فمن سأل
بلم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب
فهو من الكافرين والوارد من حكم الكتاب مدلول الآية
ما فيه وفيه دليل على ان تعلق الله واهله لا يمتلئ
بمنة فاعليه ولا بمنة مضمية واما الحكمة فتناحية
في الانفال الالهية ان لا يكون فعله سبحانه وتعالى الا
بحكمة او عن الحكمة لا لئلا يكون عاقبة مقولة
لا حقيق وحسنة وهي اما هو رطقة ورحمة طاية
خلق الخيرات او ظهور كالدرة وعناء وقهره طاية
خلق الشرور انتهى ثم قوله وطرها الادب في الخطاب
هو على نقده محذوف عن المعنى او لتعليم رعاية الادب

لعباده ليكون مراعى الادب في الكلام لان المرامي
للادب في الكلام هو الله تعالى كما ذكره الغري في مثل
هذا المعنى في شرح نظم عقيدته البركوي عند ذكر
المعنى المراد في تفسير قوله تعالى اما اصابتك من حسنة فمن
الله وما اصابتك من سيئة فمن نفسك وقوله بعد ذلك
فكل من عند الله اي ارادة وخلفا بتقدير كل ما يمر
تقديرا لا امتلاك ان يلبسوا السيئة لانفسهم اي حياتهم
كسبا وان كانت الحسنات ايضا باختيارهم لان
الادب المطلوب في ترك نسبة السيئة لا في نسبة
لا في نسبة الحسنات لانها مدح وكلاما منه تعالى
اي خلفا و ارادة ومن العبد كسبا وعليه قول النبي
عليه السلام الخير بيدك والشر ليس اليك مع ان
كل ما ينسب اليه تعالى خلفا و ارادة الا ان يكون المراد
من عدم نسبة الشر اليه تعالى حضور الشر بعدم الرضا
او المراد من عدم نسبة الشر اليه تعالى ما رعات
للادب كما اشارنا اليه قال في اشارات المرام في
تفسير قوله تعالى وما اصابتك من سيئة او من بليّة فمن
نفسك لانها السبب في استجابها المصاعبي قال تعالى
وما اصابتكم من مصيبة فيما كتبتم ايكم اي قسيت
معاصيكم وهو خطأ في التأويل فانه لا ينافي في التأويل
المدلول بموه كل من عند الله فان كل من الله ايها
وايساه غير ان الحسنات اجسادا واثباتا والسيئة
بجازاة وانتقام لا في تفسير ايضا وي. اليه اشار

بنو

بقوله يحذرونكم وانا قدرت عليكم واسار الى الرد
على القدرة الحاملين للسيئة في الآية على المعصية قال
الجبالي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة تقع على البلية
والحكمة وتارة تقع على الذنب والمعصية ثم ان الله تعالى
اصاف السيئة الى نفسه في الآية اذ يقول في كل
من عند الله واصافها في هذه الآية الى العبد بقوله
وما اصابتك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بينهما
ودفع الشافعي وما كانت السيئة بمعنى البلاء والشد
مضافة الى الله تعالى وحيث ان يكون السيئة بمعنى المعصية
مضافة الى العبد حتى يزول الشافعي وجب بات
اصافها الى الله تعالى من حيث اليجاد والى العبد من حيث
الاكتساب كما اشار اليه الامام ولا يفتح فيه مضافها
اليه كما في قوله تعالى يحذرونكم واذ مضت فهو
يشان حين اصاف الرحمن لنفسه ونسبها الى الله تعالى
للادب ولم يفتح ذلك في كونها خلفا للشر والشر
وان قوله ما اصابتك من حسنة فمن الله يفيد العموم في
جميع حسنات التي منها الايمان وقد حكم على كل ما بانها من الله
ثبت ان لايمان من الله وكذلك قوله وان تصبهم
سيئة يفيد العموم في كل السيئات فالاية دالة على ان
جميع الطاعات والمطيع من الله وخلفه وفوت
من قال الايمان من الله وخلفه قال الكفر من الله وخلفه
وقد اي ارادة وخلفا لاجنا حيث قال تعالى ولا يفر
العبادة الكفر في ايديكم كما يمان الجمل ورج

قال الامام في تفسيره
في قوله يحذرونكم
في قوله وانا قدرت
في قوله عليكم
في قوله واسار الى الرد
في قوله على القدرة
في قوله الحاملين
في قوله للسيئة
في قوله في الآية
في قوله على المعصية
في قوله قال
في قوله الجبالي
في قوله قد ثبت
في قوله ان لفظ
في قوله السيئة
في قوله تارة
في قوله تقع
في قوله على البلية
في قوله والحكمة
في قوله وتارة
في قوله تقع
في قوله على الذنب
في قوله والمعصية
في قوله ثم ان
في قوله الله تعالى
في قوله اصاف
في قوله السيئة
في قوله الى نفسه
في قوله في الآية
في قوله اذ يقول
في قوله في كل
في قوله من عند
في قوله الله واصافها
في قوله في هذه
في قوله الآية الى
في قوله العبد بقوله
في قوله وما اصابتك
في قوله من سيئة
في قوله فمن نفسك
في قوله فلا بد
في قوله من التوفيق
في قوله بينهما
في قوله ودفع
في قوله الشافعي
في قوله وما كانت
في قوله السيئة بمعنى
في قوله البلاء والشد
في قوله مضافة
في قوله الى الله تعالى
في قوله وحيث ان
في قوله يكون السيئة
في قوله بمعنى المعصية
في قوله مضافة
في قوله الى العبد حتى
في قوله يزول الشافعي
في قوله وجب بات
في قوله اصافها الى الله
في قوله تعالى من حيث
في قوله اليجاد والى
في قوله العبد من حيث
في قوله الاكتساب كما
في قوله اشار اليه
في قوله الامام ولا يفتح
في قوله فيه مضافها
في قوله اليه كما في
في قوله قوله تعالى
في قوله يحذرونكم
في قوله واذ مضت
في قوله فهو يشان
في قوله حين اصاف
في قوله الرحمن لنفسه
في قوله ونسبها الى
في قوله الله تعالى
في قوله للادب ولم يفتح
في قوله ذلك في كونها
في قوله خلفا للشر
في قوله والشر وان قوله
في قوله ما اصابتك
في قوله من حسنة
في قوله فمن الله يفيد
في قوله العموم في جميع
في قوله حسنات التي منها
في قوله الايمان وقد حكم
في قوله على كل ما بانها
في قوله من الله ثبت ان
في قوله لايمان من الله
في قوله وكذلك قوله
في قوله وان تصبهم سيئة
في قوله يفيد العموم في
في قوله كل السيئات فالاية
في قوله دالة على ان جميع
في قوله الطاعات والمطيع
في قوله من الله وخلفه
في قوله وفوت من قال
في قوله الايمان من الله
في قوله وخلفه قال الكفر
في قوله من الله وخلفه وقد
في قوله اي ارادة وخلفا
في قوله لاجنا حيث قال
في قوله تعالى ولا يفر
في قوله العبادة الكفر
في قوله في ايديكم
في قوله كما يمان
في قوله الجمل ورج

اسماعيل ويامر ويريد كالامان بالله تعالى **يا قل**
 يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الي قوله فاستوا
 بالله ورسوله كما يدل عليه ما في نظم بدء الاماني
 فريد الخيز والشرع والحق ليس يرضى بالمحال
 فالشرفان كما مر الله فليس ما وراءه ولا يرضاه حيث
 قال وليس يرضى بالمحال في الملاحة الفارسية
 عليه والمراد منها اي من الشرع والحق والمقتضية
 فانه سبحانه يريد الصانع راض بها **مودة** وماتشاور
 الا ان يشاء الله وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
 فانه راجع عليه الخ فالشارح للحق فيكون احد
 الامرين المتساوين مساويا لصاحبه راجع عليه بلا شبهة
 محال لما فيه من اجتماع الصديق وهما المساواة والرجحان
 وتظهر ذلك من ان اعتدلت كفاة وميتان على العبد
 نازلة والاخرى رقيقة تبدلت حالتهما وصارت النازلة
 رقيقة والمرفوعة نازلة فيه نظر لان اللازم في مثاله
 اجتماع الراجحية والمروحية لاجتماع المساواة والرجحان
 الذي جعله المفسر زما ولا يرضى العبد لاجتماع الله
 وذلك لحدوث العالم الاصول لبيعة التي ينبغي عليها
 حدوث العالم ونظمها بقضيم في بيت **فما**
 زيد ما قام ما انتقل كما ما انتك لا عدم قديم لا خفا
 فالذي من زيد كناية عن ثبات ايد على الاجرام وهو المزمع
 وما قام ايضا لقيامه بنفسه وما انتقل ابطال انتقالها
 كمن ابطال الموت وموتون وما انتك انما كون اذ لم لا

في قوله تعالى
 وما انتك انما كون اذ لم لا

تنقل

تنقل عن ذلك التزايد لانها امامتك وساكن ولا عدم
 فديم اثبات استحالة عدم القديم اذ ما ثبت قديمه
 استحالة عدمه ولا خفا في اثبات استحالة حدوث اول
 لها انتهى الانتقال بالكناية من قوله لا خفا في اثبات
 حدوث لا اول لها اقره ان تقول اذا كان كل واحد من اول
 المحدث حادثا في نفسه قديم جميعا ثابت في الازل
 وان تحققوا الازل عن الاعراض جميعا ثبتت انما
 اولها واستحال ان لا يكون لها اول فيجب ان ثبت ان لا
 لا عرض ولا استحالة النقيضة من غير خفا امام الخبير
 في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا اول له
 اثبات وقاسماتية لانهاية لها اذ لا ينفصل استمرار
 وجود الا كذلك وذلك يودي الى اثبات حدوث
 لا اول لها اي وقديم بطلان قلنا هذا زال عن قلنا
 فان الاوقات يمر بها عن موجودات تقارن موجودا
 اي لانها عيان عن موعود من الامور وكل موجود
 ضيف الى مفارقة موجود فهو في وقته والمستمر في العادة
 التغيير بالافاق عن حركات الفلك وتعاين الحيزين
 فاذ تبين ذلك في مقنا الوقت فليس من شرط وجود
 شيء ان يقارن موجودا اخر اذ لم يتعلق احدهما
 بالثاني في قضية عقلية ولو افترق كل موجود في
 وقت وقدر الاوقات موجودة لا افتقدت
 الى اوقات وذلك يجري اوجهات في استحالها على
 فالباري تعالى قبل حدوث المحدث متقدم بوجوده

وصفاته لا يفارته حادث انتهى فوال حاصل هذا
الكلام ان كل موجود وجد في الزمن ومضى
عليه اوقات وازمان فهو حادث في وجوده لقياس
بالحادث اذا الزمان تغير في نفسه انا فان الاله هو
لان السائل وهو مفارقة متجدد وهو ممتد
معلوم ويقرب منه قوتهم هو شئ معلوم لا متد
يفاسر به قول الامتداد فضلا عن تغير الاوقات
باللون فما كان متغيرا فهو حادث وما قام بالحادث
بخلافه بقاء فانه فوق الزمان والاوقات لا يسي
ولا يضي على الديان وقت لانه متعال عنه فهو
حينئذ منفرد بوجوده وصفاته اذ لا قبل حدوث
الموادن طها فكيف يفانه حادث قل
على الفارسي عنده قد القدم بالزمان لانه هو
دال على في زمن لم يمتد غير المتجدد بعد فيه
ثم لا ريب فيه انه اذا كان مستعلا بمعنى المتقدم
فما تقدم على الموادن كلها فهو احق بالتقدم من غير
والتقدم في اللغة مطلقة لا يختص بالتقدم على المواد
كلها الا انه لما كان الله تعالى هو الفرد الاكبر في معنى
المقدم اي عدم المسبوقية بالقدم اطلاقا لكون
عليه تامل فان ابن الفرس وقد اطلق الفلاس
على انه لا قدم بالذات الا الله وحده وتقدم
لازم قطعاً للوجوب بالذات قوله التسلسل
السنارح الخفي قد يظن التسلسل بمعنى

ثم فيشمل الدور لانه تسلسل ايضا لكن في امور
متناهية قال المصنف في شرح الوسيط ولهذا كثيرا
ما يقتصر بعض العلماء على التسلسل في باب القدم و
غيره مما يلزم فيه الدور والتسلسل بالقياس الاخر
وهو الذي يكون في امور غير متناهية فيتوهم
الفاسر ان في كلامهم نقصا جهلا منه بما ذكرنا انتهى
قوله اي العظمة **واقول** هي من خواص الانبياء على من
المازونية **وان** افضل المتخيرين صاحب المنار والشمس
في شرح كتابه العمق في العقائد في فصل خواص النبوة
ويجوز عندنا صدور الذنب منهم اي من الانبياء
تادرا قبل الوجي اي حينئذ عصمة مميزة لك كاشير
اليه قوله فصل خواص النبوة وعلى عدم انصافهم
بالعصمة قبل البعثة بقوله لانه لا يجب على الخلق
قبول قولهم حينئذ ذلك بخلاف ما بعد الوجي فان
الخبر من حيث هو محتمل الصدق والكذب فلو لم
يكونوا مضمومين بعد البعثة لاحتمل الكذب فتو
مصلحة البعثة وانما اطلق الذنب ليشمل الصغيرة
بعد الوجي ولو سواوا الكبير قبل الوجي ولو عدا
ويؤيد ما قاله الشيخ محمد بن محمد بن محمود المدعي الشيخ
الخارفي في كتابه المسمى بمنهج العقائد عند قوله
مقبولون بالمعجزات مضمومون من الصفات اي بعد
الوجي عدا لا شوا لكون لا يتصورون عليها بل
ينفون فتشاهون من الكبر ايضا اليه مضمومون

بعد الوحي عند اوسهوا اما قبل الوحي فلا دليل
على امتناع صدور كبريت غير الكفر فلو كانوا معصومين
من حين البلوغ الى حين البعثة لما جوز صدور كبريت
عند قبل البعثة وحين لا دليل على امتناع صدور كبريت
عند فضل عن الضعيف فلا عصمة قبل البعثة وذهب
المعتزلة الى امتناعها مطلقا **قال** واما المنقول
عنهم صلوات الله وسلامه عليهم الشريكة
او معصية فاما كان مقولا عنهم بطريق لا حاد فمردود
وما كان بطريق التواتر معدول عن الظاهر لا يجوز
على ترك الاولي او لكونه قبل البعثة انتهى بعبارة السعيد
على النسبة في شرح الفقايد ان الانبياء معصومون غير كبريت
فلا ينافي ما مر من انه لا دليل على امتناع صدور كبريت
غير الكفر قبل الوحي حيث انهم قبل الوحي والبعثة ليسوا
بنبيين بل مرتبة الاولياء عندنا وهم مخصوصون
لا معصومون وسيأتي الفرق بينهما وذلك بناء على
ان اول درجة الانبياء اخر درجات الاولياء واما
السعيد فيكونهم موضوعين بالبعثة كاشير اليه بغير
بالانبياء خصوصا فيما يتعلق بالشرع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عند اقبال الاجماع واما سهرورد
الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل
وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالاجماع وكذا عن تعبد الكاين عن الجهور خلافا
للعشوية واما سهرورد في الجزاء الاكثرين **اما**

الصغار

الصغار في جزاء عند الجهور خلافا للجماي واما
وتجوز سهرورد بالامتناع الا ما يدل على الخسة اي
والفترة **قال** هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا
دليل على امتناع صدور الكبريت خلافا للمعتزلة ومنع
الشعة صدور الكبريت والصغيرة قبل الوحي وتبعد
ويستد ما سبق من قول صاحب العدة والشيخ محمد البخاري
في عصمة الانبياء قول العلامة الثاني سعد الدين
الفتاوى في شرح الفقايد عند ذكر تعريف العصمة
على ما اختاره ابو منصور المازندراني رحمه الله تعالى
ان العصمة لا تنزل الحجة مع بقا اختيار تحقيق الانبياء
مانضة وبهذا يظهر فساد **قال** من قال انها خاصة
في نفس الشخص او في يده يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب متعلقا بالخاصة بترك
الذنب ولما كانا بالعليه وبرشدك اليه قوله تعالى
خطايا البينا والسفلة لذنوبك والمؤمنين والمؤمنات
الاية فلو كان خاصة البدن من حيث الجبلية كان
خطايا بنيات بالاستغفار بعد البتة عينا حيث كان
العصمة جبلية في الانبياء ويمتنع معها الذنب لا امر
بالاستغفار عن الذنب حينئذ يكون لغوا وليس كذلك
فالعصمة من خصوص منصب النبوة بالفعل المنتهى له بالهوية
فلا عصمة من حين البلوغ الى حين البعثة فاما
النبوة نحو عيسى عليه السلام فمبني على الذريرة
فلا يمتنع عليه لان الغائب انهم يعصوا على الاربعين

كما عليه عامة علمائنا على الصحيح بعد العلم
بالوقوع من كلام أهل الطائفتين العاليات
فلما كان ذكره الشيخ محمد البخاري مقصودا ديانته
ومختارا كما نبه عليه الخياشي ترك صاحب
إشارات المرام آخر شرح الفقه الأكبر بالنسبة
إلى زماننا ما جوزه لسعد وارتفعه حيث
حكى وإيقاه في شرح المفاتيح من تجوز الكبير
سهوا فقط بعد البعثة ديانته لما قال عند شرح
قول الإمام والانبيا صلوات الله وسلامته عليهم
منزهون بتنزيه الله تعالى بعد البعثة كما ذلك
الوصف عن الصغار المنفرة لاختلافها بالاتباع
وعزها بعد أي لا سهوا كما دل ما سيجي بعده من
التقابل وعن الكبار مطلقا خلافا للحشوية فهما
وعن الكفر مطلقا كما دل عليه الإطلاق وعينه الدليل
بعده خلافا للشيعة والأزارقة والجهور على وجوب
عصمتهم عما ناهى مقتضى المحررة أي بعد البعثة ثم قال
وهذا المذهب عندنا أي عند الماتريديين خلافا
للسامرة منع الكبار بعد البعثة مطلقا أي عمدا
أوسهوا والصغار عمدا لا سهوا انتهى فترك جواز سهو
في الكبيرة بعد البعثة على الانبياء والصغار عمدا
أيضا ديانته والافقول بنفس الشيخ إلى منصور الماتريدي
في مدون عقائده ثم الخلل والانبيا غير مفهومة
الانبيا والرسول من الكبار لأن الصغار يتحقق

لا قبل

لا قبل لأن من لم يتبل لا ينف على المبلى فضعف شفا
في حق الأمة انتهى وإطلاقة الصغيرة ليست
سهو والعمد لأن المطلق إلى الكمال كما لا يخفى
في الفاضل الروي الخياشي محض شرح العقائد في
شرح نونية استاده افضل المتأخرين مولانا خضر
عند قوله وعن كبار عمدا عند أكثرنا أي عند جمهورنا
وعامتنا وإنما آتاه بلفظ الأكثر لضرورة الظاهر فلا
بعد ذكر منع الكفر مطلقا ومنع الكذب وتعمد الكبيرة
والسيرة المنفرة حيث ذكروا أما التفتيح الغير
المنفرة عمدا فلي المختار أي من قول السهو والعمد
هذا كله بعد الوحي وناقيله فالجمهور من أصحابنا
على أنه لا يمنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة إذا
دلالة لم تخرجت على انتفايها عنهم قبله ولا دليل
سبي أيضا يدل عليه أي على الانتفاء وذهب أكثر
المعتزلة إلى استنائتها عنهم قبل الوحي والبعثة أيضا
محتجبان بها تورد في النقرة الموجبة لفوات مقتضى
بعثة وقد مر الجواب وقالت الروافض لا يجوز ما لا يبي
ذنية أصلا سواء كان كبيرة أو صغيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا نسيانا ولا خطا بعد الوحي وقيله في
الشارح المذكور عند قول الناظم بأول القصص المكي
لذنبهم يانه قبل وحي وتبين لما تمسك الخصم بقصر
الانبيا التي نقلت في القرآن وفي الأحاديث
نأهت عنهم بعد رتبة ذنب حتى حال

النبوة اشار المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل
عنهم بطريق التواتر ولم يكن له عمل اخر يحمل على
انه كان قبل النبوة او انه من الصغار الغير المنقذة
المتأذرة عنهم بطريق الخطا او النسيان او السهو
انتهى اي قد جاوز ذلك في حقهم عندنا خلافا للاشاعرة
طاسياتي الفاضل عز بن جماعة من الاشاعرة
في شرحه على بدء الانبياء في مذهب الماتريدية عنه قول
وان الانبياء انما انزل عن العصيان عدا وانزال
المعصية ضد الطاعة والانبياء معصون من الكبار
والصغار عدا وسوا خلاف الحنفية في سهو
الصغار انتهى ولم يتكلم على الافعال الصادرة منهم
قبل النبوة حيث ان شرحه على ما صدر عنهم مقتدا
بحال النبوة كما يشير اليه تغيير الناطم عنهم بالانبياء
تبعاً للناطق والافذ بهم الاطلاق في المصمة
طابه عليه ابن الكمال الوزير في اسرار العارفين
اوغیره و قال تلميذ ابن الهمام الحنفى في شرحه بدء الانبياء
عند قول الناطم وان الانبياء انما انزل عن العصيان عدا
وانزال العصيان مخالفة الامر قصد اخلاف الزلة
فانها مخالفة الامر سهوا فالانبياء عديم الصلاة و
السلام معصومون عن الكفر مطلقا قبل البعثة وبعد
بالاجماع وكذا عن سائر الكبار عدا باتفاق العلماء
المعتبرين وحله بعد البعثة كما يشير اليه تغيير الانبياء
واسموا افضل المولى سعد الدين عن الاكثرين يجوز

وقوعها واما الصغار بعد النبوة عدا فبقية الخلاف
وصدورها سهواً انما هي اي خلاف للاشاعرة
انتهى والملا على الفاري في شرحه على بدء الانبياء
بقيا عند قول الناطم وان الانبياء انما انزل عدا
في المارد من معنى الاتفاقة حيث قال واما قول الناطم
رح القدسي لعل مراده اي مراد السعد التفتت اذ في
اتفاق الحنفية في غير ما بينه في شرح العفايد
انه اراد به الاجماع و لعل مراده اجماع المتقدمين
وجمهورهم فلا ينافيه المنقول عن الاستاذ اي
اسحاق الاسفرائيني وافي القمعه شهرستاني
والفانيني عياض انهم معصومون عن الكبار
والصغار عدا وسهوا واختاره السبكي الى هنا
ولا يبعد ان يقال المراد بالاتفاق هو يجوز و
مورد الخلاف الوقوع والله اعلم انتهى وقول
ولعل كلام المقدسي و لعل مراده اتفاق الحنفية
ليس بعيد والمعنى اتفقت الحنفية على صدور
صغيرة سهواً او خطأ او نسيان بعد البعثة و
اختلفوا فيما بينهم في صدورها عدا ومذهبهم
الشيخ للناطقة الماتريدية الجواز ثم
سهو والنسيان والخطا ثم فيها فانها تعمل
معاملة النباح كما ورد في الخبر وبين وصوله الفقه
الا ان يكون من الانبياء بمنزلة ترك الواجب من العوم
لا يفي في الزلل من افضل الى الفاضل في استغفر

ويتوبون عنها لما انهم شدد الناس من بلادهم
 في الخبر ايضا قال صاحب الدر المنثور السانية
 على قواعد مذهبنا ما تريد ان المحققين منا
 منزهوا بانه اذا صدر من الانبياء فعل من الصفاة
 فهو عليه من قبل الله فيستغفرون ويتوبون ولو
 سهوا ونسيانا او خطا لما انهم بمنزلة ترك
 الواجب من العوام كما مر **في خطايا الانبياء عليه**
السلام واستغفر لذنبك وقال تعالى لقد تاب
الله على النبي والحكم عام في حق جميع الانبياء وعليه
يجل قوله تعالى في انبياء عليه الصلاة والسلام
ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر يدل على استغفاره
 آدم وحوي عليهما السلام حين كلا من الشجرة بقوله
 تعالى احياهما عنهما قالوا ربنا ارحمنا انفسنا في ان
 تغفر لنا الخ واما قول محمد بن عبد الله الصفوي
 المفدي السني تلميذ ابن ابي شريف الكوفي عليه
 بده الاماني والذي ادين الله به انهم مقتضون موت
 عن الكبار والصغار عدا او سهوا وهو الذي احتجوا
 ابن السبكي وقول القسوس في بده الاماني ذلك
 فهو على حد قول السعد على العفايد النسقية في الغفر
 على يزيد ما يقيد فحق لا توقف اي والذي ادين الله
 به اي لا توقف في انه ملعون ان امره رضى قبل
 حسين رضي الله عنه مع ان المذهب والمنقول
 عدم اللعن كما قال في بده الاماني

ولا يلحق يزيد بعد موت سوا المختار في الاقراني
 والمختار كما قال المفدي لم يلحق احد من السلف يزيد
 ابن معاوية بعد موته حيث قال في المختار وغيرهما
 لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل من
 من كان من اهل القبلة فلا دليل على اللعن واما
 الديانة فتشعر غير المنقول سيما قوضه وجوز انضاد
 السبكي فهو الذي ادين الله به كالعقود والمفدي
 من جملة الاشاعة لا من علمنا مذهبنا وان كان الجميع
 من اهل السنة **فاشرك قال في تقرير السعيد**
النسيان غيبة الشيء عن القلب والسهو غفلة
القلب عن الشيء واما انضاد هو وقوع الشيء من
الشخص من غير قصه ومثاله كفساد صوم الصائم
بهروب الماء ومضاجيا اذ جوفه وموتهم مضمر
 والاوصاف الثلاثة تجوز في حق الانبياء لكونها من
 مقتضيات الطبايع البشرية اليه لا بد منها سيما
 دلالة ضون ماخذ الانسان من النسيان على العموم
 ولا تفدح في النبوة مطلقا خلافا للاشاعة فانهم
 في انفسنا لا يخالفنا كما ذكر في بيان الجائز والوجيب
 وصدما المستحالة في حقيقتهم **واما عندنا فنقول**
النبوة اربعة الذكورية وخالف فيها الاشمي والفرابي
ومن تبعها والحرية وعدم الكذب وعدم الشح ونحو
كما ذكره بعض شراح بده الاماني وغيره وليس منها
للخطا والنسيان والسهو فلا يلزم وجوب عقوبتهم

من قولهم لا يصدر عنهم ما يتفكر في فعله من غير
 لسان النبوة كانه فعل الدال على الحسنة والنجس
 عند سرد المنوع عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
 لكذب مطلق ولا ما يدل على النقرة كسرقة لقمة
 وتنفية حجة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
 عفيف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
 من النابت جبر او مكرها كالمرض ونحوه وان لم يصدر
 على وقوع المرض جبراً لكونه من السماوية لا يرد عليهم
 استحالة النجس وجواز المرض مع ان كليهما من السماوية
 فلهذا بلوة ايوب مرضا يكلو يعقوب غشاوة حيث
 زالت فتبين ان المنوع عن الانبياء هي البلوة المستمرة
 لا الزائلة اخذ من جواز غشاوة يعقوب على السلام
 حيث امتحنا في النجس حيث لا يتعطل مضلة
 النبوة اسما وان كان جبرها من السماويات اذ لم يفرق
 بين ما ذكره من السماويات حتى يورد علينا جواز
 لبعض واستحالة لاخر مع كون العلة من نوع واحد
 سيد ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللزم البين
 ما كونه لازما فلا جعل جواب سوال المتدي لوسيل عن
 جواز الجنون على الانبياء واما كونه بيتا فبعد جواز
 جوازه بالنسبة الى كل ما قل فضلا عن عالم بخلاف
 النجس فان بعض المحال قد يفرض لزام الخصم ودفع
 الشبهة وانبات المطلوب ومن فرض المحال قوله تعالى
 حق بل الجن في سم الحياطة الامة ولا يصح فرض

منها عندنا بخلاف مذهبنا ساعية حيث قالوا
 فيما يجوز عليهم ولا شك في جواز الانعما عليهم لانه
 مرض ومريض يجوز عليهم بخلاف الجنون قليلا وكثيرا
 لانه نقص ويخوفا العي ومريض يفتقر ومريض
 ان شيئا كان ضررا ويعقوب ما حصلت له
 غشاوة وورثت كذا في شرح جوهره التوحيد
 ولا يحسن ان يكون في هذا محل غير ان المرض ما يجوز
 على الانبياء بحسب البشرية بقطع النظر عن تعليله
 بكونه سماوية لا فعلا اختياريا وقد اورد بعضهم
 على طريق نقص جواز المرض على الانبياء اذ ابلغ حد
 التغيير اخذ من قولهم ولا يصدر عنهم ما يتفكر وانه
 يريد على تقدير تسليم ان مرض ايوب عليه السلام
 ان يبلغ بالتواتر الى حد نفرت عنه الناس خوفا
 عن العدوة فهو من المحال على الانبياء لان الجائز
 انتهى واولا على طريق القايمة في قولهم
 بحسب البشرية اشارة بانهم هو ان المرض من غير
 البشر لا من عوارض الملك ولا الجن لكونها من الانبياء
 اللطيفة على مذهب اهل السنة كانه المقاصد
 مختصا بالديني خلافا للفلاسفة فانهم يفتنون في الالهة
 العلوية لا العقول والنفوس المجردة لا اجساما ولو
 لطيفة فيكون القيد للاعتزاز بالانبياء الواقع فلا
 يراد ما ينبغي عن اشتباه النقرة الجائرة بالنقرة
 المتنوعة او اراد الفاضل المغالطة لان المراد

من قولهم لا يصدر عنهم ما يتفكر في فعله من غير
 لسان النبوة كانه فعل الدال على الحسنة والنجس
 عند سرد المنوع عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
 لكذب مطلق ولا ما يدل على النقرة كسرقة لقمة
 وتنفية حجة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
 عفيف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
 من النابت جبر او مكرها كالمرض ونحوه وان لم يصدر
 على وقوع المرض جبراً لكونه من السماويات لا يرد عليهم
 استحالة النجس وجواز المرض مع ان كليهما من السماوية
 فلهذا بلوة ايوب مرضا يكلو يعقوب غشاوة حيث
 زالت فتبين ان المنوع عن الانبياء هي البلوة المستمرة
 لا الزائلة اخذ من جواز غشاوة يعقوب على السلام
 حيث امتحنا في النجس حيث لا يتعطل مضلة
 النبوة اسما وان كان جبرها من السماويات اذ لم يفرق
 بين ما ذكره من السماويات حتى يورد علينا جواز
 لبعض واستحالة لاخر مع كون العلة من نوع واحد
 سيد ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللزم البين
 ما كونه لازما فلا جعل جواب سوال المتدي لوسيل عن
 جواز الجنون على الانبياء واما كونه بيتا فبعد جواز
 جوازه بالنسبة الى كل ما قل فضلا عن عالم بخلاف
 النجس فان بعض المحال قد يفرض لزام الخصم ودفع
 الشبهة وانبات المطلوب ومن فرض المحال قوله تعالى
 حق بل الجن في سم الحياطة الامة ولا يصح فرض

من قولهم لا يصدر عنهم ما يتفكر في فعله من غير
 لسان النبوة كانه فعل الدال على الحسنة والنجس
 عند سرد المنوع عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
 لكذب مطلق ولا ما يدل على النقرة كسرقة لقمة
 وتنفية حجة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
 عفيف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
 من النابت جبر او مكرها كالمرض ونحوه وان لم يصدر
 على وقوع المرض جبراً لكونه من السماويات لا يرد عليهم
 استحالة النجس وجواز المرض مع ان كليهما من السماوية
 فلهذا بلوة ايوب مرضا يكلو يعقوب غشاوة حيث
 زالت فتبين ان المنوع عن الانبياء هي البلوة المستمرة
 لا الزائلة اخذ من جواز غشاوة يعقوب على السلام
 حيث امتحنا في النجس حيث لا يتعطل مضلة
 النبوة اسما وان كان جبرها من السماويات اذ لم يفرق
 بين ما ذكره من السماويات حتى يورد علينا جواز
 لبعض واستحالة لاخر مع كون العلة من نوع واحد
 سيد ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللزم البين
 ما كونه لازما فلا جعل جواب سوال المتدي لوسيل عن
 جواز الجنون على الانبياء واما كونه بيتا فبعد جواز
 جوازه بالنسبة الى كل ما قل فضلا عن عالم بخلاف
 النجس فان بعض المحال قد يفرض لزام الخصم ودفع
 الشبهة وانبات المطلوب ومن فرض المحال قوله تعالى
 حق بل الجن في سم الحياطة الامة ولا يصح فرض

المحال بل يفيد اذ العي لو فرض لا يسطر اهلية الخطأ
عن العي بخلاف الجنون فان سقط اهلية
الخصاب عنه رأساً فلا يتنع به أصلاً فكيف يستوي
مع هذا البعد فتفطن وتأمل فانه من اكبر التناقضات للفق
الواضح البين بين المستحيل الذي هو الجنون وبين غيره
كالعي من المستحيلات الباقية لا مكان اجتماع صفة الجنون
ونوب الغرض العقل والاستحالة في العي مع عدم سقوط
اهلية الخطا بل في الجنون ولذلك قلنا ذكروا الجنون
هنا واستحالة من اللازم البين ووجهها قد مر وعلم
انه لما كان الإراد والمناقضة ابتداء عن النقرة مطلقا
هو الذي اوجبا الى تطويل الكلام ليظهر الفرق بين
النقرة الحاصلة بالفعل الاختياري وبين المشتبه
الناشئ عن امر سماوي والاكتفاء اقتصرنا من اول
الامر على جواب المناقضة تمثيلا للمستحيل بالعي والتمسك
بالمرض وان الفرق بينهما استمرار الاول وزوال الثاني
كما علم بقطع النظر عن كونها سماويا وان تكون العلة
لا تطرد بين العي والمرض بخلاف الثاني واستحالة الاول
وهي كون كل منهما سماويا وعلم بعد هذا ان المحل المناسب
النبوة ما يورث نقصا وفلا نشأ النبوة كالفعل
الذال على الحسنة اختيارا لا الامر الثابت جبراً عليهم
كالمرض ونحوه على ما مر. اما قيل على طريق الجواب في وجه
جواز المرض بشرط ان لا يكون منفرا يعني بان كان صورة
لا حقيقة فليس ينبغي حيث قال في حكاية عنه والواب

اذن

اذ نادى ربهم اذ نسي الضر وانما ارحم الراحمين
فما سجدنا له فكشفنا ما به من ضر الاية بيانية ما قيل من
انه لعله كان صورة لا حقيقة بحيث وجهه جارفع
ما ليس له حقيقة بالدليل العقل فضا عن المقام مع لزوم
لكذب العرف. فكشفنا ما به من ضر وثم الله عن ذلك
عنوا حبراً أو تكاف بعد هذا قول بيننا عليه الصلاة
واسلام شاهد الابتلاء انبيا ثم الاول في الامثل فامثل
الحديث وذلك تحقيقا للايتلا وهذا ما تيسر في هذا
المقام للعبد الضعيف من التسويد على حسب غاية الوسع
والطاقة ريباً ولا تجلنا بما ليس لنا به طاقة واما السهر
فهو متع عليهم في الاخبار التبليغية والاقوال الدينية
الانسانية ويجوز في الافعال التبليغية في النساء
فهو متع في التبليغات قبل تبليغها قولية كاد فعلية
واما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكره من حفظه بعد
التبليغ ووجوب بطله على المبلغ ليعلم به وليست له ولا
يتبع عليهم نسيان المسوخ مطلقاً لا قبل البلوغ ولا بعد
هذا ونقل بعض الاسماحة ان المتعدي في هذه هم اتفاقاً
امتناع النساء في خوال الدنيا اكثر في بعض صور خصوصية
ككونه في الافعال التبليغية والاقوال الانسانية
وفي الاخبار التبليغية ولا مانع من وقوع الاوصاف
الثلاثة فيما اذا لم يكن من التبليغ واما الخفا فانهم
مقصوفون منه على غير المعتاد اذ لا واماعه باقلا ولم

ما كان من انما هو من
 ما كان من انما هو من
 ما كان من انما هو من
 ما كان من انما هو من

بالدين والخطا والسهو نسياناً لا يقيناً في الانبياء وبقوا
 منهم ولا ما يوحى بها نسياناً في حقهم لانها والنسيان من غير
 البشر مطلقاً اي شخص كان من غير ان يرد نقص في المتكلم
 بها على ان النسيان قريب من قبح لموضع علمه بدليل
 شقاق الانسان من النسيان والمشقة في الدلالة
 على ما اخبر به في المرض فعارض قد يعي لانها وقد
 لا يعترف به قبل وقوع السهو من الانبياء بعد البقرة
 ولوه الاخبار التبليغية جاز وشايع اخذ من قولها
 وما نزلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا اتى
 الشيطان في امينة فينسخ الله ما يليق الشيطان ثم يحكم
 الله اياته والله عليم حكيم الآية وما روى البيضاوي
 فقد روى عليه ومن الرازي عليه الشيخ ابراهيم
 ندرية مدرس الحرم النبوي في رسالة الغرانيق ومثل
 كلامه في علي الشريعة وما ارسلنا من
 قبلك من رسول ولا نبى الا اذا اتى في الشيطان
 في منيته فينسخ الله ما يليق الشيطان ثم يحكم
 الاية حيث قالوا ان الانبياء مضمون عن خطا متبعا
 والاية دلالة بالقرينة في وقوع الخطا والسهو مطلقاً
 لما حقه الكروي وايضا فساد دم في اكله من الشجرة
 شاهدة على جواز وقوع الخطا والسهو من الانبياء
 وقد تفسر في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلام
 رفع عن امة الخط والنسيان كدجاء الزوال في خطا
 كان انبياء الله قد تفرغوا للدين عوكد

وجوب عقوبتهم عن النسيان بعد البقرة مطلقاً اي
 كانت اوقالا وسؤالا اخبار تبليغ اوقالا تثبت
 مما يتفق بايدي ان النسيان والسهو الخطا الا في
 الثلاثة حكمه يقع من العبد اضطرار لا يجزيه
 في وقوعها منه ان نسيان فقد علق نبي صلى الله
 عليه وسلم وقوعه بقوله انما انما البشر فساد فاذ النسيان
 فذكر في على الطبيعة البشرية كخطا والسهو لا يحسن
 تقدم العينة حيث لا مدخل فيها كاهل الظاهر من انبياء
 ما انه اشار الى وقوع النسيان منه باضافته الى نفسه
 في قوله فاذ النسيان ان النسيان لا يمنع عن الوقوع ولو
 قيل التبليغ لا مكان غيبة الشئ عن القلب اضطرار
 فيحضر في ان قليل واذا حضر تذكر نفسه من
 مذكوره من الخارج فام يلزم من وقوع النسيان نقص
 في التبليغات ولو قيل التبليغ حيث يمكن اختياراً
 وان دل قوله فذكر في بالمفهوم على وقوع النسيان
 بعد التبليغ حيث يمكن التذكير منهم له فيما علمه منه
 بالتبليغ قبل ذلك وما السهو والخطا فانها وقعا
 من ادم عليه السلام حين اكل من الشجرة لانه لم يقصد
 اخصاً بل فساد الاكل من الشجرة هو الخطا بان يغفل قلبه
 عن النهي وهو السهو على القول بانه كان نبياً وهو في حجة
 بدليل سماع كلام الله نقطة وهو الوحي الظاهر
 بالانبياء مع ان ذلك الحين لم يكن من تبليغ الافعال
 التبليغية حيث ان زمنها بعد نزول الوحي عليه

بالدين

لما ثبت بلاية وما **الشيء** فقد ثبت بحديثنا
 أنا بشر فكلكم فاذنيت فذكرني وهذا الحديث يشهد
 بان النسيان كالحط على تقدير وقوعها فانها مرفوعة
 الاثر كما لان العفو والنسيان عن جزائهما انما يكونان
 بعد الوقوع بالفعل والاعتين لخطا والنسيان فانها
 باقية ان الوقوع من المبدأ على اليد ولا تها والنسيان
 الاوصاف الثلاثة من العوارض الطبيعية للنفس من
 الافعال الاختيارية حتى يلزم منها العصبية ويترك
 الخطا في السببية بالصغيرة والكبيرة وقبل النبوة
 وبعد ما كما هو مذهبنا وعندنا على المعتمد فيقول
 ولا يقال الحديث في حق الامة لانها حيواتية لان الامة
 شاهدة للدعوى بالضرورة والحديث على قاعدة
 الحكم داخل في عموم كلامه لان المدلول عليه بالادلة
 وبالاتفاق بعينه ما ثبت بالضرورة وان عاقت
 الاشعية في ذلك بان قد واجهوا النسيان بكونه بعد
 التبليغ وسعوه عن الوقوع قبله لئلا يضيع الاخبار
 التليفية الدينية لانا نقول في الجواب عنه عصبية
 الشيء عن القلب الذي هو عبارة عن النسيان يمكن
 ان يكون لحظة فيفسد ولا يضر بالمقصود الذي هو تبليغ
 الامر بوجه الى مخاطبين من الامة لامن الصفات
 المستمرة المنفرة المخللة اليه توجب تفصيل مصلحة
 النبوة فتدبر ثم انظر للمفاضل الملا على القاري بعد
 ان ذكرني شرحه على الفقه الاكبر تفصيل الملامه

سعد الدين

سعد الدين في شرحه على الفنايد بيان محلات
 وجوب العصبية وارتضاء ولم يتكلم عليه لكن
 مشي على إطلاق عبارة الحجة في قوله منزهون
 عن الضغائر والكجاير الى اخره نعم كونهم معصومين
 عن الكفر قبل الاجتماع فاساير الجاير ففيه
 التفصيل كما بينه عليه الشراح خلافا للاشعية
 في الاطلاق كما بينه عليه افضل المتبحرين في التأخير
 علامة الروايات في الكمال الوزير في اسرار العارفين
 وصاحب الدر المكنون واعقب الكل وضبط
 المذهب آخر الشراح صاحب اشارات المرام بياني
 زاده على الفقه الاكبر والايضا للامام حيث
 قال والمذهب عندنا الى آخر ما قاله كما مر في
 سمعنا وديانة فمن خرج من ذلك الضبط خرج
 من مذهب المارئيدي افرط في الديانة الى المذهب
 الاشعي ولا عبرة بقول بعض الافاضل من شرح الفقه
 الاكبر من لطيفة السابقة السبلي باصحة القول
 بانساف الانبياء بالعصمة مطلقا يتبع الفعل المحض
 ديانة حيث علمت ان قول الحنفية من الطبقة العليا
 عليه عدم الاتصاف بالعصمة قبل النبوة باستلزام
 وجود الدليل السمي على سدور الكبيرة عمدا قبل
 الوحي والنبوة خلافا للاشعية فاذا جاز صدور
 الكبيرة عمدا قبل النبوة علمنا ان العصبية حينذاك
 واذا عدم العصبية عدم النبوة لعدم الشروط عندنا

يصدق عليها الذنب بدليل قوله تعالى يغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر **الامام**
عمر النسفي في تفسيره ائمة سبعة لا يظفون اسم
الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب وتكون
فعلا الفاضل وتركوا الافضل وائمة البحاري
اطلقوها **سورة** فان لهما الشيطان منها الآية
وقرأها بانها فعل نفع مخالف الامر والتمني من غير
قصد كزلة الماشي في طريق لا يقع عن قصد منه اليها
ولا نيات منه عليها **قوله** صدر المشرقة تنقيح
لاصول والتوضيح وهي أي زلة فعل من الصغار يتعد
من غير قصد **قوله** سعد الدين في الملوح عليه **قوله** وهي
فعل من الصغار رده لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة
الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاشياء
الى القواب ونقل الشارح المغلساوي على لغة الاكثر
انه لا فرق بين الصغيرة والزلة لغة وقد قال الامام
ابو زيد الدبوسي في تفسيره في اصول الفقه افعال
التي عليها السلام ما قصد على اربعة اقسام واجب
ومستحب ومباح وزلة **قوله** اما يقع من غير قصد كما يكون
من الساقط والمخطي انتهى وهذا ينادي باعل صوت بلا
منظر ارباب في قوله في التفسير بان زلة الانبياء
فما يقع مخالف الامر والتمني من غير قصد وبين قوله
في اصول الفقه قارة الى ما لا يكون من غير قصد وعن
بعضهم عند تقسيم افعاله الى اربعة **قوله** ان يكون من

الزلة

اضرب كمالا يخفى قوله **قوله** انما ذكرناه في تقرير
سبع عبارة نعت انبياء قول الامام في حنفية
في الفقه الاكبر ولم يركب صغيرة ولا كبيرة قطارة
لجواز الاستدلال بالوقوع منه كغيره لكنه خلاف المهور
والصحيح فان **قوله** لقد باب الله على النبي
حكم لا يقبل التأويل ويكون **قوله** قطرة كبيرة
فقطرة منها **قوله** الصغرة نادرا من الانبياء
فقد نقلوا وقوعها منهم لا يجوزها فقط اما قبل النبوة
من غير نزاع عندنا ونقدتها كاشه هذه الآيات
الحكيات ولو وروها نادرا وديانة لا سمعا وعد
واما حسنات الامم ارسيات المقيدين فلا يصح
على هذه القضية اذا انفقوا من الذنوب لا يسمي
حسنا ولا عند احد منا فضلا من كونه عند الامم
فقد فوضهم لغيرهم لا فضل وفعلهم فاضل كما مر لان
الذنب لا يكون فسيلة ولذلك **قوله** سعد الدين في
قوله صاحب التوضيح عند تعريف الزلة وهي فعل من الصغار
وقوله فعل من الصغار يرد لما ذكره بعض المشايخ
من ان زلة انبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل
ومن الذنوب الى القواب الخ فلا ياتي من التأويل
كما سده كفون بعض الفاضل في تأويل **قوله** لا يغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الى يصحك الله
فما تقدم من ذنبك وما تأخر منه انتهى لا يجوز على
اصولنا **قوله** ان بعضه من حوص النبوة عندنا

لا وظيفة العزم على انه لا يلزم بين الغفران والمعصية
حتى يستعار بالكتابة عن العصية وكقول النصوصي
على بدء الامالي المراد من قوله **يغفر لك الله**
ما تقدم من ذنوبك وما تأخر اي مما يكون لو كان
الحج ان الغفران والتوبة لا يكونان الا عن الذنوب
الصادرة عن الجوارح بالفعل لا الممكن بالهبة ورشد
على ما قلناه استغفار آدم بعد كلفه من الشجرة لا قبله
على القول بانه كان نبيا وهو في الجنة بدليل سماعه
كلام الله بقطعة وهو الروح الطاهر المخصوص بالانبياء
وانه كان كلنا من اول لفظة جئنا امر الله **يا آدم**
انهم باسمائهم ونسبهم حيث لا تقبل هذه الشجرة
وان لم يكن من الكليفة الكائنة في الدنيا كالصوم والحج
وغيرها فافهم في حبيبنا واستغفر لذنبك حيث
لا يقال استغفر لما في طبعك بالقوة من الداعية للنسبة
ولم يقل به احد من قوله **يا فاليوم لا نطم نفس شيئا**
ولا يجوز ان الاماكن تملون باداة الحضرة الجارية على
العمل امام يصدره وانبياءه عليه السلام ان خيرا
فخير وان شررا فشررا كان عمله خيرا او شرا او خيرا
كان شررا او خيرا **وعلية قوله** فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره الاية وقد سبق ان قوله تعالى **لقد تاب**
الله على النبي حكم لا يقبل النقص ولا التساوي على مقتضى
صواب مذهبنا في القنوي في شرح العمدة واختلعا
نما سر العصمة فقال بعضهم هي نفس نسل الله تعالى

عز

بعبارة اختيار البعد فيه وذلك ما يختلف على طبعه
غيره حيث لا ميلون الى المعصية ولا يفرقون عن الطاعة لصنع
ملائكة وما بصرفهم عن السيئات وجذبهم الى الطاعات
جبر من الله تعالى بعد ان ودع فيهم طبايع البشر
بعضهم المعصية فضل من الله تعالى ولطفه ولكن على وجه
يتي اختيارهم بعد العصية في الاقدام على الطاعة ولا يمنع
عن عصية اليد مال النبي ابو منصور لما تروى حيث
العصية لا تزل الحنة اي لا تلهي لا تجبر على الطاعة
ولا تجبر عن المعصية بل هي لطف الله تعالى على الخلق
ويزجرهم عن الشروع بها الاختيار حقيقة لا ابتلا ولا اختيار
استوى **قوله** علم ان يصرف النفس من شئ من حيث
البشرية والطبع الانساني يكون الا برحمته تعالى ولطفه
ولا يمكن تفسير هذا المصنف باعطاء العقل والقدرة على الخير
المعتزلة لان ذلك مشترك بين المؤمن والكافر
فوجب تفسيره بترجيح داعية الطاعة على داعية المعصية
كما يقال في الدنيا معصومون وفي الاخرة محفوظون
والفرق هو التأييد يعني ان الحفظ على الايدي الى الموت
يقال العصمة بخلاف كون الوحي محفوظا فانه قد يتخلله
الذنب الكبي قصدا ولو تنصل منه سريعا ولم يصرفا من
مناسبة لباب العصمة بعضهم في تفسير قوله تعالى **حكاية**
عن خليله ابراهيم عليه السلام رب ارفني كيف تحي الموتى
اولم تؤمن **قوله** لا يغفر الله ليهود قلوبهم الا على طين قلبه
من الله **قوله** لا تدرككم الساعة ان يسأل الله ان يري كيفية حيا

اولو القوم من الرسل اما عصم الله ابراهيم من النار
الثابت بالكتاب والحال لم يور بالقتال وان قيل
انه امر بالقتال مع العمالة لانه اختلف في غزاه
عليهم بالسيف بخلاف بني اسرائيل الصلاة والسلام فانه
في اول غزاه على كفار قريش امر بالسيف ولذا اشتهر
بانه بني السيف وكذا عيسى عليه السلام من انبيائي
استرسل حيث كان من رسل عصم الله تعالى عنهم وامر
من تسلطهم مع انه لم يور بالقتال او امر على قياض
ما قبله **ولا يقاتلوه** وما صلبوه وكثر شبهة
لهم اي حين عمت عليه طائفة من اليهود ليقتلوه
عز من قابل في حقه ايضا بل رفعه الله اليه سب
قد اجاب بعض العلماء فيما ورد في تفسيره **ولا يقاتلوه**
بمعنى من الناس وقد حصل له عليه السلام من الكفر
والمشركين انواع الاديان بالمراد العصية من القتل
لان سائر الاديان لان الحديث ورد بانهم اشد القتل
بلا والله **ولا يقاتلوه** ويحمل العصية مطلقا لكن موقفا بان
الادوية اليه اصابتهم كاذك وهو مذكور قبل ان
يور بالقتال واما حجة الجاهلية واما بالقتال
والسيف قد عصى غالب الاديان ايضا وله امر خارق
للعادة الخ فان افسار الحفصي وهو قيل الله تعالى
خارق للعادة مفارون لدعوى الرسالة محدي به قيل
وقوعه غير مكذب وان قلت كون الخجة فعلا غير لازم بل
قد يكون عدم فعله عدم الحرف في النار فلا ذنوب

التعبير بام خارق الخ كما في تعريف الرازي فان ات
الخجة في المثال كما في شرح المفاسد هو كون النار
برقا وسلاما او بقا الجسم على ما عليه من غير فرق
وذلك فعل لا عدم فعل فاحترق بفعل الله تعالى من القوم
فلا يكون بخبر لعدم اختصاص بعض المحذرين دون
بعضهم وعوان يقول اية صفة كون الله متصفا
بصفة الاختراع فان هذا الاختصاص مذكور الرسالة
عزير ولا يدل على صدق ونجارت للعادة من القتل
كان يقول تاريهول واية صدق طلوع الشمس من حيث
كانت تطلع وغروبها من حيث كانت تغرب لعدم الا
اختصاص فيه ايضا والعادة كما في التقيع عليه معنى
من ميعاد الناس وخرقها مخالفة حكمها تشبيهها
بحرق المقتل من ميعاد السجد والسجدة وتحدي
بما اذا قال اية صفة كذا لما وقع بدون تحدي
ففي الارشاد لو ظهرت اية من شخص صاميتة لكن محجة
والتحدي دعوى الخارق دليلا على الصدق ما يلبس
الحال ولبس ان المثال ومن الاول كما قال ابن عرفة
في شاملة فلا يخفى لامه في ما اذا قيل المدعى النبوة
نوحى صادقا لظهرت لك ايات فدعى الله ظهور
فظهرت وقيل وقوعها لما لظهرت اية وانقضت
فقال شخص ما مضى كان محذري وبغير مكذب بما قال اية
صدق ان ينطق الله يدي فطقت بكذبه انتهى
على القاري على الفقه الا كبر فتحجج بالخارق على الخرق

كطلوع الشمس من مشرقها كل يوم والخارق على خلافه
 بان يدعي نطق طفل مثلا بتصديقه فينطق بكذبه
 قال الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح مختصر حرمه
 التوحيد والمجزة عرفا امر خارق للعادة مقبوض
 بالتجدي مع عدم المعارضة اشتمل هذا التعريف على
 ما اعتبره المحققون في المجزة من القيود السبعة التي
 اولها ان تكون فعلا تدلها او ما يقوم مقامها من الرأى
 ليصور كونه تصديقا مئنا للاحتمال به فالفصل
 كنع الماء من الاصابع الشريفة والركن كعدم اخلاف
 لشار ابراهيم عليه السلام وثانيها ان يكون خارقا
 للعادة لان الاعجاز لا يكون بدونه وثالثها ان يكون
 ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه قد تحقق
 ورابعها ان يكون مفارقة للدعوى حقيقة او كمالا
 شهادة وهي لا تكون قبل الدعوى فسادا ان يكون
 موافقا للدعوى فالحال لا يصدق تصديقا لعل الجبل
 عند قول مدعي الوصالة تنحرف فلو الجور ساد بها
 ان لا يكون كذبا له ان كان ما يقترن بكذبه كقول مدعي
 نطق هذا الجاد فنطوبانه مفتر كذاب . قوله سادس
 اي سادس قيود المجزة ان لا يكون كذبا له ان كان
 مما يقترن بكذبه كقول مدعي نطق هذا الجاد فنطوبانه
 مفتر كذاب مثال الالفة بات لا ينبغي ان يكون نطقه
 معجزة لان الجاد لا يتصور منه المطلق عادة فلي نطق
 بتكذبه علنا ان نطقه لا يبطال دعواه فهو قد

متر

لا شات كذب دعوى كذاب وكان الجاد مما يقترن بكذبه
 بخلاف ما اذا كان المدعي نبيا حقا فانه لا يتصور ان الجاد
 ينطق بكذبه بل انما ينطق بتصديقه وبخلاف ما اذا
 معجزة نطق هذا الميت فاحياه الله تعالى فنطوبانه
 مفتر كذاب فانه ثبت المجزة باخياه لانه حياه الميت
 قبل يوم القيمة امر خارق وبشأن المجزة ثبت النبوة
 وفي قوله كذا باحتمال انه اختيار كذا بعد الاحتمال
 وكذا عند الما انه مرة وفي الاختيار لان الكذاب يفسر
 الامر والواقع لا يتصور منه لحي الميت ان الله فكان
 الميت الحي مما يقترن بكذبه . قوله ان يكون
 مكذبا له ان كان مما يقترن بكذبه قد اصراري اخرج به
 من لا يقترن بكذبه وهو الميت الحي ويلحق نطق الجوارح
 بالجاد لان الجوارح مكنت مما مكنت لا يتصور منها المطلق
 عادة واذا صدر انما يصدر فعلا الله فيصدق نطقه بلحق
 نطق الطفل بالميت الحي اي لا يمتثل لنطقه ومستعمل الاختيار
 ولذا قيل ان يقول فاذ انطق ان نطق الطفل يلحق بالميت الحي
 فانه قول في الخارق على خلافه فاذا كان له نطق هذا
 لطفل بتصديقه فينطق بكذبه فان نظرنا الى جسمه
 كون خارق على خلاف دعوى التجدي حيث ادعي نطق
 لطفل بتصديقه فنطق بكذبه خرق الخارق من كونه معجزة
 وان نظرنا الى مجرد عدم اعتبار كذبه فقط كونه مخفيا
 للمخاشنة المعجزة مجرد نطق من ليس هبلا للنطق في تلك
 الحالة والمقصود عدم النبوة حيث كان خارق على خلافه

نصف

فليحاج عنه بان يبي هذا الكلام لا يخلو ان هذه الدعوى
ما ان تكون صادرة من بني علي ولا فان كان الاول
فلا يصدر النطق من الطفل في حقه الا بالمصدقين له
كما ان الكذاب مما لا يتصور منه الانطاق فضلا
من ان كذبه او يصدق فلا تثبت الحجة بل انطاق
الطفل حيث لا يتصور كذب دعوى الكذاب لا يتصور صدقه
فلا تتصور ان الصادق منه امر خارق ككبر لكونه على خلة
دعوى المدعي حيث ادعى بتصدق الطفل له وهو كذبه
فهو حيث ادعى على حاقول من ادعى وقال مجز في فلق البحر
ولم ينفلق الا لجبل مثلا تأمل وسأبهم ان تقدم رتبة
لا من بني مثله فهو حقيفة الاعجاز وزاد بغيرهم منا
وهو ان لا يكون الخارق وانما في زمن نقص العادة
ما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد مصداقا وقد انطق
عليها قول السمدي امر يطهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه المنكرين عن الدنيا
بمثله انتهى في هذا قول الشارح القير واني اوعى به
مصدقهم فيه نظرا لا يخفى لان حقيفة الحجة ان تكون نفاذ
للتحدي على يد المدعي لان يقال ان الامر بالخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي حجة سواء ظهر من قبله ومن قبل
امته لدلالة على صدق نبوته وحقيقة رسالته حيث
ان كرامة التابع كرامة النبي فبهذا الاعتبار حصل حجة
له عليه الصلاة والسلام في ان الامر بالخارق للعادة
بالنظر الى الولي سمي كرامة بالنظر الى بني ذلك الولي

حجة قال الحياقي على النونية والظاهر ان الظهور
يدفعه كافي في صدقه والى هذا يشير قول من قال ان
كرامات الاوليا حجة لا لبنيها فليست برهان السمدي
شرح قول الشافعي في المتن ان ظهور خوارق العادة من الولي
الذي هو من احدى الامة حجة للرسل الذي هو من هذه
الكرامة لواحد من امتها لا يظهر بتلك الكرامة انه ولي
ولن يكون وليا الا وان يكون مخفا في ديانته وديانته
الاقرار بالقلب واللسان برسالته ورسوله ونقل الشارح
مع الطائفة له في امره ونواحيه حيث لو ادعى هذا
الولي لاستعمل بنفسه وعدم المتابعة اي لرسوله
لم يكن وليا انتهى في تمام الدراية والحجة امر
خارق للعادة بان يظهر على خلافها كما حيا الميت وعدم
جبل وانجار الماء من بيت الانسان على وفق التحدي
اي الدعوى للرسالة وما وقع للتحدي كجبران النيل
بكتاب سمير رضي الله عنه كرامة لانه من غير تحدي الا
اظهار ولد دون والد وقلب جماد بهيمة قال ابن
السبكي في وضع المواتع وهو حق يخص قول غيره كلما
جاز ان يكون حجة لبني جاز ان يكون كرامة لولي فارق
بينهما الا التحدي انتهى وان قول والا لفران فلا يجوز
ان يكون الانبياء بمنزلة الفران كرامة لولي كما نقله
السيد احمد المصوي في كرامات الاوليا حيث قال
كل ما جاز ان يكون حجة لبني جاز ان يكون كرامة لولي الا لفران
انتهى واما كل ما جاز لبني من الامور الخوارق للعادة

جاز ان يكون كرامة لولي لفرق بينهما الا ان
 ما عدا اظهار ولد دون والد وقلب جاد بهمة والانبيا
 بمنزلة القرآن اما في الجاد بهمة يلزمه قلب الخفايق
 مطلقا وهو محال عندنا وفي الزارة وسئل الخراف
 عن من زعم انه راي ابراهيم بن آدم يوم التروية بالكوفة
 وراه ايضا في ذلك اليوم بمكة **في** ما بين مقال كثره
 ويقول ذلك من المحدثات من الكراما **وا** انا فاستحله
 ولا يلق عليه الكفر **ب** بكر وعلى هذه المصلحة
 جملة حوارهم ان فلانا الى كان يصلي سنة الحج بخوارزم
 وفرضه بمكة وفرد كرمنا وانا ان ما هو من المحدثات
 الكبار كاحياء الموت وقلب الصامخية والشفاق المقدس
 واشباع الجمع من الطعام القليل وفروج الما من بين الامام
 لا يمكن اجرا في بطريق الكرامة للولي وطى المسافات
 من قبيل المحدثات لقوله عليه السلام زويت في الارض مورا
 لغيره ايضا في فائدة التخصيص ولانه كان سرايا الجيم
 وذلك خاص بعينه السلام لكن في كلام القائلين زيد
 في كتاب الدعوى ما يدل على انه ليس كرامته وعلى
 هذا وهم كل ما جاز ان يكون بحجة تبيح جاز ان يكون كرامة
 لولي ليس من الصلوات **ب** جمع عليها بل من المحدثات
 مختص بالشيء عند قوله واضح حدود العلم ان العلم صفة
 توجب تميز لا يتحمل النقيض واعترض بالعلوم لمادية
 فانها تتحمل النقيض غفلا لكون الجبل حجرا فانه علم وتحتل
 النقيض بكونه لا حجر الجواز انقلاب الجبل ذهبا **ب** الجائز

يجوز

الجواهر واستوايها في قبول الصفا **ح** ان الجبل ذاك
 بالعادة حجر استحال ان يكون حينئذ ذهبا وحجرا في الزمان
 الواحد ضرور وهو لو لم يدر **و** حتى التميز العفلى له بوقدر
 له يلزم منه محال في نفسه انه محتمل انتهى **وا** قوله واذ علم
 كونه حجرا في وقت استحال ان يكون ذهبا في ذلك الوقت
 وذا علم بكونه حجرا في كل وقت يفتنه دائما استحال ان
 يكون في شيء من الاوقات ذهبا وهذا من العلم العادي
 وحينئذ جاز ان يكون خرقا للعادة بالكرامة قلب حقيقة
 بالحقيقة الاخرى لمجانبته لها كقلب الحجر والمدر ذهبا
 في وقتين بملازمة لمجانبته وهي خادته ونما الممنوع
 كونه في اثن واحد صفتين متعايرتين كونه حجرا و
 ذهبا في وقت واحد **و** قلب الخفايق بغيري انشها
 على جاد بهمة كفاية صانع عليه السلام وقلب
 بيت خيبر شيعي قصاصا موسى عليه السلام فانه لا يقع
 من لولي كرامة ولو لم يتحلى ان قلبه غير ذوى الروح
 بذوى روح الذي هو من عالم الامر للباري تمام مرتبة
 حضرت بها الانبيا لانبيا صدقهم في معجزاتهم عند التحدي
 بخلاف نوح فانه ليس مضطرا الى ذلك لخلو الكرامة فورا
 بغير الحجرة والكرامة وكذا اظهار ولد دون والد كما ذكرنا
 السبكي في منع الموت بغير لا يسمع لرامة ولو لم يتخذ الولي
 ومشي عليه السوطي ومنهم من جوزهما من الشافعية كالرمل
 حيث جوز قلب الخفايق مطلقا كونه ارض من حكي الخلاق في
 مدحها **ب** الملا على اغاري الخفايق جعل ما من وسمع

البشر المجمع بين الصدين وقلب الحقيقة التي قلب الجماد
 بهيمة وانه لا تعلق بالقدرة الحادثة اي ما عدا قدره الا
 اثراما للعلوم وتبينهم وتصفيا للنور فيجزم عند الخدو
 كما مر من اصطفاة سحره فرعون من ارائه احواله حياثا
 عظيمة ليعيون الناس يوم مجيئهم فهو صفة شيطانية
 ليس من قلب الاعيان حقيقة بل هو تحصيل منهم للباشر
 بقوة السحر فقط ولا يكون ذلك له عصا موسى حين
 الفاها حين قال لها فاذهبي حية تسقي فانها من قلب
 الجماد ذي روح لانه من الخيرات المخصوصة بالانبياء
 حين لا يتبع كرامة الا ولىا على مذهبها فصار من ان
 يتصور سحره وقوته في النفس تاتر عنها الاشياء غير
 استعانة بفرقة ولا روح على ما قاله الحكماء ويحتمل
 ان يكون السحر على نوعين نوع صالحة شيطانية
 تخيلية ونوع بفرقة ودعوة باسماء سحرانية
 كالسحر قال النسي في المدارك عند قوله تعالى
 فاذا احياهم وعصمهم بحيل اليه من سحرهم انها تسقى
 يقال اذا هذه اذا المفاجاة ولتحقيق انها اذا
 الى كائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وحيلة
 تضاق اليها وخصت بغير الموضع بان يكون ناصبا
 فعلا مخصوصا وهو فعل المفاجاة والجملة ابتدائية
 لا غير والمقرر فعا جاسوس وقت خيل سعي خاله
 وعصمهم والمعنى على مفاجاة خاله وعصمهم بحيلة
 اليه السعي خيل وبالتا قوا ان يكون اليه الى موسى

منهم

من سحرهم انها السحر فع بدل اسمها من الصفة في خيل
 لما في روي انهم يطوها بالزيت فلما ضربت عليها
 الشمس قطرت واهتزت فخلت ذلك انتهى حينئذ
 صعد على المعتمد اي بنا على قول الاكثر نقل السوطي
 عن ابن السكيت استناده من فرق عادة الوالي اظهار
 ولد دون والد وقلب الجماد بهيمة واللاتيا بمنزل
 القرآن كما نقله السيد احمد الحموي بخلو ايضا الميت
 فانه يصير كرامة اذ ليس فيه احدان روح الحياة بل اعاد
 الروح الحاضرة من نبيح عبد السلام ابن محمد بن غانم
 المقدسي في كل الرموز والفرق بين المعجزة والكرامة
 ان المعجزة يدعيها النبي لنفسه ويدعيها غيره اراة
 والكرامة لا يدعيها الوالي لنفسه ولا غيره محصنة
 حين يستدعيها الوالي متى اراد بل تارة تظهر على يد
 اضطرار وتارة لا تظهر عليه وليس من شرط الوالي ان
 تكون له كرامة ان شرط الولاية اربعة ليس فيها التربة
 ولا نور ذلك في ولايته وكذلك النبي فانه يجب ان يكون
 معجزة لان رسل الانبياء مناجاة على الناس وعونهم
 في الله فلا بد من المعجزة لافامة البرها وقد احتلت
 العلماني في من شروطه ان يعلم نفسه بانه ولى لان
 ذلك سلف الحق ويوجب له الامن حيث قال تعالى
 ان ولىا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون قال ابن فورك
 لا يوق نفسه لانه اذا امن سلف الخوف وقد قال تعالى
 فلا تأمن بالله الا القوم الخاسرون الآية وقال الحق

ولما كان من صفات
 النبوة ان يكون
 له كرامة
 فيكون
 له كرامة
 فيكون
 له كرامة
 فيكون

يجوز ان يعلم نفسه بانه ولي وليس بواجب وسلي الخوف
 لا يلزم من المعرفة لان كان اعرف كان من الله اخوف و
 قولهم ثم قيل انهم ثلاثة اقسام قسم منها قال
 ابن قزوين لا يعرف نفسه ويعرفه الناس اي ان الكرامة
 امر اضطراري تنطهر عليه اضطرار فتكشف
 للناس وتقدم كونه اختياريا لا تنكشف لنفسه ولا يعرف
 نفسه انه ولي وقد لا تظهر عليه ذلك المحققون فيه نعم
 لا يجبان يعرف نفسه انه ولي ولكن يجوز ان من كانت
 بنفسه اعرف كان من الله اخوف فلا يلزم الامتزاج وال
 الخوف منها لا يعرف نفسه انه ولي ولا يعرفه
 الناس وهذا الولي بمعنى كونه مكرما عند الله
 الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون حيث لم
 يظهر من هذا القسم امر خارج للمادة في الدنيا حتى يعرفه
 الناس بانه ولي منها لا يعرفه الناس ولكن يعرف
 نفسه انه ولي وهذا القسم متى انكشف سره استقل من الدنيا
 والقسم العقلية تقتضي رايها وهو ان يعرف نفسه
 انه ولي ويعرف الناس بالخضر على انه ليس بشي لان تاسر
 مقتدون في حقه بالخبر المتواتر او مشهور لدى الواحد
 قسبي المتواتر عند بعض المحدثين ان يمكن نبيا هم من
 رجال الله الذين هم اصحاب المخطوات اليه تنصويهم
 الاراضي طيبا في حاضريه اقسام الولي قال
 بعضهم لا يجوز الولي ان يعلم ولايته بنفسه لزوم الامتناع
 عدم حقي اعتماد اعطاه قوله ان اوليا الله

في قوله لا يلزم من المعرفة لان كان اعرف كان من الله اخوف
 في قوله قولهم ثم قيل انهم ثلاثة اقسام قسم منها قال
 في قوله ابن قزوين لا يعرف نفسه ويعرفه الناس اي ان الكرامة
 في قوله امر اضطراري تنطهر عليه اضطرار فتكشف
 في قوله للناس وتقدم كونه اختياريا لا تنكشف لنفسه ولا يعرف
 في قوله نفسه انه ولي وقد لا تظهر عليه ذلك المحققون فيه نعم
 في قوله لا يجبان يعرف نفسه انه ولي ولكن يجوز ان من كانت
 في قوله بنفسه اعرف كان من الله اخوف فلا يلزم الامتزاج وال
 في قوله الخوف منها لا يعرف نفسه انه ولي ولا يعرفه
 في قوله الناس وهذا الولي بمعنى كونه مكرما عند الله
 في قوله الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون حيث لم
 في قوله يظهر من هذا القسم امر خارج للمادة في الدنيا حتى يعرفه
 في قوله الناس بانه ولي منها لا يعرفه الناس ولكن يعرف
 في قوله نفسه انه ولي وهذا القسم متى انكشف سره استقل من الدنيا
 في قوله والقسم العقلية تقتضي رايها وهو ان يعرف نفسه
 في قوله انه ولي ويعرف الناس بالخضر على انه ليس بشي لان تاسر
 في قوله مقتدون في حقه بالخبر المتواتر او مشهور لدى الواحد
 في قوله قسبي المتواتر عند بعض المحدثين ان يمكن نبيا هم من
 في قوله رجال الله الذين هم اصحاب المخطوات اليه تنصويهم
 في قوله الاراضي طيبا في حاضريه اقسام الولي قال
 في قوله بعضهم لا يجوز الولي ان يعلم ولايته بنفسه لزوم الامتناع
 في قوله عدم حقي اعتماد اعطاه قوله ان اوليا الله

الخوف

لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبه قال ابن قزوين قال
 لا يتصور ان ليس بواجب ان يعلم ولايته نفسه ولكن يجوز
 ذلك لان من كان ياتيه اعرف كان من الله اخوف ويتبين
 لنفسه او على القول الاول ولعل قول الشيخ عبد السلام
 ابن محمد بن غلام المقدسي في حل الرموز على كشف الامور
 ان الكرامة غير محتملة في وقت ارادة الولي اذ بها
 بل بارة تظهر عليه اضطرار انتهى معناه وتارة تظهر
 منه اختيارا على فائدة الاخذ بالمفهوم المخالف لما يتر
 من نفس المراد كما يدرك عليه كتابة عمير رضي الله عنه
 ورقة خطا بالنيل من سبب جريه على المادة وابطا
 لان قاعدة القبطية في الجاهلية من الامر الشيع حين
 عرض عليه الامير عمير بن النعمان نائب الخليفة بمصر
 وقد جرى نيل مثالا فكما به رضي الله عنه كرامة
 وذكره السيوطي وذلك كان اختياره وكذا نادى
 لسارته امير الجيش بها وحين اراد العدو ان يكموا
 على عسكر الاسلام من خلفهم من جانب الجبل فلما اكتشفه عمر
 رضي الله عنه وهو بالمدينة المنورة فنادى بياسار
 الجبل انا احذر من خلفك من جانب الجبل فاسمع الله ندا
 عمر لسارته وهو بها وانه كرامة لعرف لم نيل العبد
 مشهودهم بحمد عمر عند الله وكان ذلك باختيار
 ايضا عارفا لا اضطرار من غير قصد لكن بعد ذلك
 كله لا يلزم من كون الكرامة اختيارا ان يدعى ولي
 بها الظاهر لانه غير مورد وغير مازون بالظهار

ام خارق للعادة بالدعوى بخلاف المجزأة من النبي
 يخرج الولي عن الولاية لو ادعى الولاية كما ذكره
 المقدسي في عقد الولاية على يد الامالي ولعل ما ذكر
 الشيخ عبد السلام بن محمد بن غانم المقدسي من قوله
 ان الكرامة تارة تظهر عليه اضطرارا وتارة لا
 تظهر اصلا اعلى الى اوانه الاصح من القولين لو انها
 تظهر منه تارة اختيارا ايضا صحيح كما يؤخذ من رتبة
 عمر حين طلب اليه عمر بن العاص بمصر حوائج نفقة
 جري نيل مصر وتذاقوا واصف بن حنينا صاحب
 سليمان اما انك به قبل ان يرتد اليك طرفك فانه
 فانه كان باختياره **فقال** هل يجوز ان يكون الولي
 معصوما ثم لا فتقول لا يجوز ان يكون معصوما لان
 لنعمة لا تكون الا لانياسا فاما الاول فيجوز ان يتقدم
 الهفوات وزلزلات وانما من الجائز ان يكون محفوظا
 عز لا ضرر في الاوزار **فقال** قوله يجوز ان يتقدم
 الهفوات لزلات هنا جاز من الجائز ان يكون الانياسا
 عند لما تريد في قبل البعثة ولو قصد الاسهوا فقط و
 بعد ما سهوا فقط **واما** الولي فيلحق بحفظ الامن الصغير
 بل ولا من الكبيرة مطلقا واذا وقع فيها فصل سريعا
 وليشهد لما قلناه ما قاله ابن غانم المقدسي في حل الزعم
 وانما من الجائز ان يكون محفوظا عن الاسر في الادب
 اذ الوزر في الكبيرة والصغيرة وانما الفرق بين الولي
 وبين الولي الاسر على الخطايا **والولي** محفوظ

الامر

لا ضرر فقط **لا من** الوقوع فيها حيانا غلبة الانبياء
 ثم قال يحدد المقترن له الذين يتكبرون الكرامة خوفا من
 الالتباس بالمجزة وقد اجب بدفع الالتباس بالتحري
 وما يشهد لوقوع الكرامة **فقال** في قصته في موضع ذكرنا
 كما دخل عليها ركب الحرب وجد عندنا رزقا لاية و
 كذلك قصتها في الخلقة **فقال** وفيها ليك جبري فخذ
 شافه عليك ربنا حينا وقصه اهل الكهف ومسا
 تضمنه من عجايب كلام الكلب وكذلك قصة الحضرم
 موسى عليه السلام على ان الحضرم ليس بنبي ومن ذلك قصة
 صاحب سلمة عليه سلام الذي اتاه بعرض بفسير من
 قبل ان يرتد اليه طرفه ومن ذلك تكلم عيسى بن مريم وصي
 جريح وصبي اخرايا عيسى ففقد فرقه واما جدي
 فكان عبدا في بني اسرائيل واما صبي اخرايا فامراة كاهن
 سبي رضعه ومنها شاب جميل واشاره فقالت الامم
 اجعل ولدي مثل هذا **فقال** الصبي **فقال** لا تجعله مثله
 في اخرايا وذلك كما قيل ان الشاب كان جبارا من
 نجارة فاجل ذلك **فقال** الطفل اللهم لا تجعله مثله
 في فقد كرامة للطفل انتهى **فقال** الملا على الفارسي في
 شرح لفظة الاكبر اعلم ان مرتب ما ليس في وتوسع
 البشر ان اقصاها ان يسمع بنفسه يومه جمع الضد
 وقلب اخرايا في هذا هو الاصل المعتبر وان بالغ بعضهم
 وجوز قلب اخرايا في الكرامة **واما** الانياسا فمثل
 القرن فهو ممنوع من الاسر والحق بدليل قوله تعالى قل

في قوله تعالى
 انما وليكم الله
 ونبيه صلى الله عليه وسلم

فالتقوى
 او سيرة
 او سيرة
 او سيرة

في قوله تعالى
 انما وليكم الله
 ونبيه صلى الله عليه وسلم

انما قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا
ومن الناس خلافا لئنه فانه انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
لرسول فانه لا بد من كتاب مع بعثه فبهما
الرسالة وتنفرد النبوة في بعثه عليه الصلاة والسلام
وتنفرد النبوة في بعثه عليه السلام لانه كما يقولون
الى كتاب موسى لا الى كتاب نزل عليه وتنفرد
الرسالة في الملك الجبريل عليه السلام كذا قيل وشكل
على هذا الخلق الرسول على الملك ختم بكن كتاب
لان يقال الكتاب نزل في الرسول من الانس والجن
اختار الترادف لمحقق ان المقام صاحب المسار والفا
عصام ففعله الرسول والنبى من اوحى اليه بشرع وامر
بالنبوة سواء بمعه كتاب ولا وعلى القول بالتراخي
قول المحقق البرجوي صاحب الطريقة في عقائد بالبرية
عند تعريف الملائكة وهو مانعه واندره دحي بيانه
وارد وايضا فهم الانبياء لان بيانه هو الملقن
الله وكل رسول نبى اوحى عن الله بكسر ليا على
ان شفاقه من انبا ايا خبر وكل نبى رسول على هذا
ولا يلزم حينئذ تخصيص من امر بالنبوة بالانسان بل
كان ملك الجبريل لا يقال الترادف عندم الاتحاد
في المفهوم كالمركب والخطبة والتساوي وهو الاتحاد
في الماصد فلا نسا والاضاح كما تقول ما نسا وما

انما اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لآت
فاذا اتت الانبياء بآياته من المصطفى مع اعداد البعض
لاخرها بالملك من فرد واحد من الجميع بل يخرج
في حق الملك ان الملك كيف توقف القاضي هنا
في كونه مخرج في حق الملائكة وتردد مع ان القرآن
بعضه بعضا ولم ينظر والى قوله تعالى فلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فان الملك داخل في مفهوم غير الله فهو معه
في حق الانواع الثلاثة بل لا ريب لانه المحدث في قصر
سورة منه للاتحاد بل في بعض محشي البصاوي
حيث قال بل بعض كلمات بل في بعض حروفه مجز
ولا يبعد ذلك لاحتمال انه اراد من بعض الكلمات
الكلمات المتشابهة ومن الحروف الحروف النقطية
في اوائل السور والاحتمال ان قلب الحقائق واهمها
ولددون والد وانيان بمثل القرآن مجز لا يصح
ان يكون كرامة الوحي ولولم يتجدد تنبيه اختلاف
العلماء في الفرق بين الرسول والنبى قال بعضهم
هما مترادفان قال بعضهم بالعموم المطلق بينهما
وقال الاخر بالعموم الوجهي فمن علم النبي بينهما
العموم المطلق ومن علم الرسول في بينهما العموم
الخصوص الوجهي ما الاول والثاني فظاهر الثالث
ان الرسول من بعث لتبليغ الاحكام ملكا كان او

انما قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا
ومن الناس خلافا لئنه فانه انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
لرسول فانه لا بد من كتاب مع بعثه فبهما
الرسالة وتنفرد النبوة في بعثه عليه الصلاة والسلام
وتنفرد النبوة في بعثه عليه السلام لانه كما يقولون
الى كتاب موسى لا الى كتاب نزل عليه وتنفرد
الرسالة في الملك الجبريل عليه السلام كذا قيل وشكل
على هذا الخلق الرسول على الملك ختم بكن كتاب
لان يقال الكتاب نزل في الرسول من الانس والجن
اختار الترادف لمحقق ان المقام صاحب المسار والفا
عصام ففعله الرسول والنبى من اوحى اليه بشرع وامر
بالنبوة سواء بمعه كتاب ولا وعلى القول بالتراخي
قول المحقق البرجوي صاحب الطريقة في عقائد بالبرية
عند تعريف الملائكة وهو مانعه واندره دحي بيانه
وارد وايضا فهم الانبياء لان بيانه هو الملقن
الله وكل رسول نبى اوحى عن الله بكسر ليا على
ان شفاقه من انبا ايا خبر وكل نبى رسول على هذا
ولا يلزم حينئذ تخصيص من امر بالنبوة بالانسان بل
كان ملك الجبريل لا يقال الترادف عندم الاتحاد
في المفهوم كالمركب والخطبة والتساوي وهو الاتحاد
في الماصد فلا نسا والاضاح كما تقول ما نسا وما

انما قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا
ومن الناس خلافا لئنه فانه انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
لرسول فانه لا بد من كتاب مع بعثه فبهما
الرسالة وتنفرد النبوة في بعثه عليه الصلاة والسلام
وتنفرد النبوة في بعثه عليه السلام لانه كما يقولون
الى كتاب موسى لا الى كتاب نزل عليه وتنفرد
الرسالة في الملك الجبريل عليه السلام كذا قيل وشكل
على هذا الخلق الرسول على الملك ختم بكن كتاب
لان يقال الكتاب نزل في الرسول من الانس والجن
اختار الترادف لمحقق ان المقام صاحب المسار والفا
عصام ففعله الرسول والنبى من اوحى اليه بشرع وامر
بالنبوة سواء بمعه كتاب ولا وعلى القول بالتراخي
قول المحقق البرجوي صاحب الطريقة في عقائد بالبرية
عند تعريف الملائكة وهو مانعه واندره دحي بيانه
وارد وايضا فهم الانبياء لان بيانه هو الملقن
الله وكل رسول نبى اوحى عن الله بكسر ليا على
ان شفاقه من انبا ايا خبر وكل نبى رسول على هذا
ولا يلزم حينئذ تخصيص من امر بالنبوة بالانسان بل
كان ملك الجبريل لا يقال الترادف عندم الاتحاد
في المفهوم كالمركب والخطبة والتساوي وهو الاتحاد
في الماصد فلا نسا والاضاح كما تقول ما نسا وما

انما اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لآت
فاذا اتت الانبياء بآياته من المصطفى مع اعداد البعض
لاخرها بالملك من فرد واحد من الجميع بل يخرج
في حق الملك ان الملك كيف توقف القاضي هنا
في كونه مخرج في حق الملائكة وتردد مع ان القرآن
بعضه بعضا ولم ينظر والى قوله تعالى فلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فان الملك داخل في مفهوم غير الله فهو معه
في حق الانواع الثلاثة بل لا ريب لانه المحدث في قصر
سورة منه للاتحاد بل في بعض محشي البصاوي
حيث قال بل بعض كلمات بل في بعض حروفه مجز
ولا يبعد ذلك لاحتمال انه اراد من بعض الكلمات
الكلمات المتشابهة ومن الحروف الحروف النقطية
في اوائل السور والاحتمال ان قلب الحقائق واهمها
ولددون والد وانيان بمثل القرآن مجز لا يصح
ان يكون كرامة الوحي ولولم يتجدد تنبيه اختلاف
العلماء في الفرق بين الرسول والنبى قال بعضهم
هما مترادفان قال بعضهم بالعموم المطلق بينهما
وقال الاخر بالعموم الوجهي فمن علم النبي بينهما
العموم المطلق ومن علم الرسول في بينهما العموم
الخصوص الوجهي ما الاول والثاني فظاهر الثالث
ان الرسول من بعث لتبليغ الاحكام ملكا كان او

انما قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا
ومن الناس خلافا لئنه فانه انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
بشرع سواء بالنبوة او لا او انما هو وحى اليه
لرسول فانه لا بد من كتاب مع بعثه فبهما
الرسالة وتنفرد النبوة في بعثه عليه الصلاة والسلام
وتنفرد النبوة في بعثه عليه السلام لانه كما يقولون
الى كتاب موسى لا الى كتاب نزل عليه وتنفرد
الرسالة في الملك الجبريل عليه السلام كذا قيل وشكل
على هذا الخلق الرسول على الملك ختم بكن كتاب
لان يقال الكتاب نزل في الرسول من الانس والجن
اختار الترادف لمحقق ان المقام صاحب المسار والفا
عصام ففعله الرسول والنبى من اوحى اليه بشرع وامر
بالنبوة سواء بمعه كتاب ولا وعلى القول بالتراخي
قول المحقق البرجوي صاحب الطريقة في عقائد بالبرية
عند تعريف الملائكة وهو مانعه واندره دحي بيانه
وارد وايضا فهم الانبياء لان بيانه هو الملقن
الله وكل رسول نبى اوحى عن الله بكسر ليا على
ان شفاقه من انبا ايا خبر وكل نبى رسول على هذا
ولا يلزم حينئذ تخصيص من امر بالنبوة بالانسان بل
كان ملك الجبريل لا يقال الترادف عندم الاتحاد
في المفهوم كالمركب والخطبة والتساوي وهو الاتحاد
في الماصد فلا نسا والاضاح كما تقول ما نسا وما

ناسخا غيره بشرع جديد وهذا هو معنى التكرار
يفرض اختصاصه بالاضافة كصحف ابراهيم وموسى
لان شهادته بمنزل عليه اولا وحينئذ يكون
تكرر نزول الكتب الى الصحف جوابا لقلت الكتب
عن عدد الرسل فلا اشكال في الحيا في المارة ذكره على
لوثية وعل المراد باتباع اسماعيل شريعة ابراهيم
عليه السلام انه لم يسخ شيئا من احكامه اى لا شرع
جديد له حتى ينسخ به احكام صحف ابراهيم عليه
السلام وذلك لانها في اختصاصها بغير حقيقة
في شريعته او وافق شرع بشريعة في مقتضيات الاحكام
ومقتضاها وانما لا ينافي في اختلاف في بعض الكيفية
واختصاصه انتهى **اقول** يريدان هذا القدر كاف في
الشرع الجديد والكتاب للرسول على مذهب من انتم
له دون النبي ثم ومن باعقبة الرسول الامامة النورية
في شرح مسلم والتهستاف في شرح الفقه الكيدية
الكافي عنده ذكر الحجة فظهر من هذا ان كل نبي سوان
وكل رسول نبي لدلالة محزنة على رسالته وقد ثبت
ان الرسول اخضع من النبي سلمنا لكن في الشك عند
وهذا عند اخرين **قلت** اى القولين اولى بان
نظر الى العرف فالقول بالمعوم اولى كما اذا نظر في التحقيق
فالقول بالتساوي احسن **قول** تعريف الايمان بان
بأنه وملايكته وكتبه ورسله من غير تحصيل الانبياء بالذكر
يكون مبينا بالنظر في التحقيق من انهما من الشاوبين

في

فالكفى بذكر الرسول واما **وما ارسلنا من قبلك**
من رسول ولا نبي من عصف العام على الحاضر على
ن العطف يدل على المعايرة فينبغي على العرف وحمل
ذلك على بعض العلماء ولا بد ان يقول المؤمن عند
الايمان بالله وامنت بجميع انبيائه الذين اوحى اليهم
بشرع من الشرائع السابقة سواء امروا بالبين
ولا اوامروا بالبين سواء كان معكم كتاب ولا
على تعريفين الذين جاءوا بين آدم اول الانبياء عليه
السلام وبين نبينا محمد خاتم الانبياء والرسول بعد
تحصيل الرسل بالذكر القماني في التوضيح وفي
قوله امنت بالله وكتبه ورسله في رساله ليس
ما يدل على وجوب الايمان بنبي غير رسول مع ان الايمان
بالنبي واجب وانما يبين ما لا يراه من الرسول
القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل
من عند الله دعوة عباده كان معه كتاب ولا **اما**
باعتباره جعل الانبياء تابعين للرسول لكونهم متبعين
بشرائعهم فكان الايمان بهم ايمانا بالانبياء عليهم السلام
والقول الاسلام في الايمان بالانبياء ان يقول من جميع
الانبياء او هو آدم واخوه من بعدهم عليه السلام ولا يمتنع
عددهم معلوما لئلا يخرج نبي منهم ويدخل غيري فيهم **قال**
بنت **قال** رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل ورسلا لم
تقبلهم عليك انتهى **قال** الفاضل عصام في
اختلاف العلماء في نبوة آدم قبل خروجه من الجنة الا

وهود وصالح وشعيب ونظمهم بعضهم فقال شعيب
وهود ثم صالح والذي قدامه العزيز ثم محمد النبي
الرابع اولوا العزم منهم على ما ذكره ابن عطية خمسة
ونظمهم قفلة
محمد ابراهيم موسى عليه ونوح وعيسى م اولوا العزم فاعرف
والعزم الصبر واصلة القصيم على النبي وقال البغوي هو
لغة تومين النفس على الفعل وعدمه حسب الكشاف
تسعة نوح ابراهيم على ابي قومه وابراهيم لسيرة
على النار وذبح ولده واسحاق لسيرة على الذبح ويوسف
لنقد ولده وذهاب بصره ويوسف على الحب والسجن
وايوب على الضر وموسى قال له قومه انما المذكرون قال
كل ان ابي بني يسميهم وداود لبيكاه على خبيثة يمين
علما وعيسى لم يضع لينة على لينة وهي مغيرة عذرة
ولا تقروها انتي ولم يبعدهم نبيا بعد اصاب الله عليه
وسلم فتخلص من كلام ابن عطية وصاحب الكشاف
ان اولوا العزم عشرة فاضفة الخفة التي في كلام
صاحب الكشاف للخمسة التي قالها ابن عطية فقلت
وداود ايوب يسمون بغير واسحاق ذبحه على الذبح فاشد
وفي اتمام الدرية للسير ونسقد ان افضل الخلق على
الاطلاق جيبا لله المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم
فخلصه ابراهيم موسى وعيسى ونوح وهم يسمون
اولوا العزم من الرسل المذكورين في سورة الاحقاف
حفاظا على اصحاب الجهد والاجتهاد انهم

فصيح

فصيح اولوا العزم اولو قوت وجهد واجتهاد وشيخ
فاما شرحنا لك ما في وسعنا فيما يتعلق بالنبوة والرسالة
فهذا فخرج الى شروط الولاية في سنة الولاية
وقودها فاربعة احدها ان يكون عارفا باصول
الدين حتى يفرق الحق والخالف وبين النبي والمدي النبا
ان يكون عالما بالحكام الشرعية تفلا وفيها الثالث ان
يتخلق بالاقضية المحمودة شرعا الرابع ان يلازم في
ابدا ونوي بمعنى الفاعل لغة يتولي الامور من ولاية
بالفتح وعفا العامر بالامر والنهي او لما في الله تعالى
وصفاته الموطب على الطاعة كحجب عن المعاصي
غير انهم في اللغات والشبهات لمباحة وهو محجب
بشائر وذا وقع في صغيرة غالبا تفضل منها سريريا
والكرامة بالفتح الفعل الحسنة وعرفا ام خارجيا
مقرون بالعرفان والطاعة خال عن التحدي فان كان
تجدد محمدا او كامل النبوة كسر دال على الظهور
نوح صلى الله عليه وسلم في جبر ولده عبد الله فاف
رهاص او ظهر يد عيسى في صلاح شعوبه او على يد
فان كان على مرده فاستدراج وان كان عكس مراده
فاروي ان مسلمة دعي لعور ان تصيبه العوراء
فكجدة فصارته صحبة عورا فاهانة ذكره في ضوء
اللاي شره لا ماني وبعضهم اطلق الاستدراج سوا
وقم على سبيلهم اذ ظالم او فاسق او كافر مسئلة **وما يدة**
في كرامات الاوليا في حياتهم وبعد مماتهم

لتي صدرت من الحياة كثيرة ومنها الجارية تعاين
 صفاء بن زعيان وزير سليمان عليه السلام يقولنا
 اتيك بقبل ان يرتد اليك طرفك في عرض بلقيس
 وكذا ما وقع لهم كما اخبر عنه تيماراما لها جند
 قال تعاين كما دخل عليها كرويا المحارب وجد
 عندها رزقا قال يا امرأتى لك هذا قالت هو من
 عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب انتهى
 وما التي في الحياة ولم تنقطع بعد المات ككتابة
 عمر رضي الله عنه ورقة للنيل بسبب جريحه وهي
 معلومة في يد الامالي كرامات الولي
 بدار دنيا اقول انما قيد بدار دنيا المفارقة الروح
 بدنه الذي كان يظهر الكرامة في الدنيا وانقطع
 تصرفه على فرق العادة قال السهمودي جرحه
 تعاين على يد الامالي عند قول النائم كرامات الولي
 بدار دنيا لان الله تعاين كرامها في القرآن فقام من
 الاحياء ما في البرزخ فلم ترفقه نقل ميربح
 قطعا انتهى فان الشيخ احمد التوسني ثم الدبوي
 الحنفي في شرحه بده الا في عند قوله بدار دنيا ان
 كرامة الولي ما وجود في حال الحياة وكذا بعد الموت
 بمعنى كرامة في قبره اي بمعنى كرامته له والكرامة
 له بمعنى قبول دعوة من شفعه لا بمعنى تصرف في البرزخ
 اي بمعنى ان يظهر منه امخارق للعادة في البرزخ لان
 عالم البرزخ واسطة بين الدنيا والاخرة واظهار

الامر بخارق من الاسان من الامور المتعلقة بالدين
 فضلا من الظهارة حتى في الدنيا وهو ليس بطريق
 بخلاف المعجزة وانما قولهم لولي كالتيق في العرفان
 خرج من عنده كان فقه معنى هذا الدليل انما في
 يساعد صدق والارادة للروح وليس ما عن فيه ولا
 نكره فضلا من انه من جازات الاحكام العقلية ونحن
 في جازات الاحكام الشرعية بالادلة السميعة العينية
 كما افاده السهمودي في غا فصل محمد بن احمد
 بن ابي كبر بن عمر الانصاري الحنفي في شرحه بد الامالي
 عند قول النائم كرامات الولي بدار دنيا وانما قيد
 الوقت بها انهم رها في الاخرة لا نزاع فيه بين
 النوفين كل مؤمن وفيه اشارة الى وقوعها في البرزخ
 يعني ان الله تعاين خلق المؤمن التقي في خلاف العادة
 في الدنيا بمعنى يستفده العوام من ان الولي بعد موته
 يتصرف في العالم ما يشاء من قتل وغزل ونسب كالكثير
 في حياته فان هذا اتفاق العقل وحيلة الشرعية
 وفي قصة عمر وعثمان وعلي بن ابي طالب رضي الله
 عنهم اجمعين ما يعني عن التعرض لردة يعني على
 مدعيه بتاديبه انتهى ما كرامته وتصرفه في البرزخ
 بيد منالي ربحي ذكره ايضا فقد ذكرنا فضل متأخر
 عنيفة السيد احمد الحنفي محشي لثناء والنظايرة
 رسالة كرامة اوليائه اما باحتمال ان يوصل الله
 لمكايه قضا حاجته من تشفعه وجعله وسيلة بينه وبين
 الله في قبول دعائه او بان يخلق شيئا من الياز ضايق

العالمين لنفس من الارواح والطيف من الجسم الذي يرى
 يتصرف بذلك المتالي انيق و متصرفه
 في البرزخ ببدن مثالي يزجي فليس من اجل النزاع
 اذ لا مانع منه عقلا بل من الروح مجرد حيث يمكن
 مع الجسد الذي اذ لا دليل قطعي ثغلا على تصرف
 الارواح بالابدان الميتة ولا بتلبسها وسيرها بها الى
 حيث شاء ولا باعادتها اليها لاجل الحياة الكاملة بعد
 خروجها منها اضطرار امام بيعت الامم السوء منكر
 كاسياني في الحديث سيما الحقيقة الانسانية في اصطلاح
 الشرع عبارة عن الروح والنفس والهيك المعتبر
 عن هذا الجسم الفاني المركب من العناصر الاربعة بدليل
 قوله يا ايها النفس الطمينة ارجعي الى ربك
 الى خاليت فان الخطاب الى الروح والنفس الداركة
 اذ البدن جاد لا يدرك ولا يحس حيث يخاطبها انسا
 اسم الحقيقة الجامعة لكل من الروح والنفس والجسد
 لكن من حيث المجموع لا للجميع اي لكل واحد من
 الاشياء الثلاثة حتى يقال على الروح وحده عند
 تفرق اجسده بعد الاجتماع انه ولي متصرف لا عدم
 حقيقة جسده الذي كان محلا ومظهر للارادات كما
 كما نقله المولى نوح الواعظ بقصص ما ذكر عن الامام تقي
 والحق الرازي في مرصاد العباد في الفرق بين الارواح
 والنفوس والاجساد وقيل ان الحقيقة الانسانية
 عبارة عن الهيكل المخصوص اي للجسد الكيف والصورة
 بدليل قوله تعالى في سورة مائت اركبك والنفس

الميت

الميتواني الحقيقة القائمة بالقلب التصوري الشكل
 لا تشايتها منه ولو انه جسم مستقل بنفسه يضار
 بدنه الذي يسري فيه بالحقيقة حيث البدن هو جسم
 كيف والروح جسم لطيف فكيف لا يقال كراما الوالي يدار
 دنيا لها كون وبعد الموت كرامته وتصرفه منقطع من حيث
 كونه بذلك الجسد المنفرد الاجزائين الثلاثة ميت بفاعلة
 روحه منه قال الشيخ احمد الميلوي في شرح السلم باطلا عن
 القراني ان القلب لطيفة ربانية لها تعلق بالقلب الحائي
 التصوري لشكل تعلق العرض بالجوهر وليست روحا
 ونفسا وهي جوهر حية علامة دركة فضالة وهي
 التي تخاطبها كما ناداها كما حيث فانياتهما النفس
 الطمينة الآية انتهى **قال** الغزير جماعة في دفع
 ايماعنه شرح به الامالي حيث قال لنا لم يسألني
 كالشري المراد بالقلب هو الشكل التصوري لا
 اللطيفة القائمة وهي البصيرة وهذا ينافي قول القراني
 حيث اراد من اللطيفة القائمة بالنفس والغزير جماعة
 اذ باللطيفة القائمة بالقلب الحائي البصيرة والبصيرة
 للقلب بمنزلة الباصرة للجسد ولا شك في تغيرها
 لكن قول الامام القراني انبى للمقام لان النفس
 تشا من القلب الحائي بعد اذ روح الروح مع الجسد
 كما نقله المولى نوح محشي الدرر في مرصاد العباد في
 الفرق بين النفوس والارواح والاجساد ثم تسمية
 النفس بالقلب التي هي اللطيفة الربانية لا القلب الحائي

انصوري الشكل من تسمية الحال باسم المحل
 مجازا من تسمية اللطيفة الربانية روحا
 ونفسا بناء على الترادف وقيل بالتغاير بينهما
 التصرف بالارواح المجردة فلا يمنع غفلا بل ولا شرعا
 حتى فان البضاوي في تفسير قوله تعالى فالدبرات
 امر بان الدبرات هي الملايكة وقيل ارواح الاوليا
 كانت تراه قد استند التصرف والتدبير بعد الموت
 للارواح المجردة لاطعام الاجساد حيث لم يقل وقيل
 الاوليا بالاسم الشامل للروح والجسد للفرق بين الحيوان
 والانس والانس من حيث هو مادة بل انسان بصورته
 فادما بطل الانسان بنيه لانه اذا خلق بترك ما
 يكون صورة انسان جديد فان الموجود في القبا
 من ذلك الاول هو مادة لا صورته انتهى باطل
 مردود حيث قال الفاضل ابن ابي شريف في الجواب
 عنه بان الانسان عبارة عن مجموع الجسد و
 الروح وسائر المعاني المختصة به فالجسد الفارغ
 من الروح وسائر المعاني المختصة به يسمى
 شيئا وجنة الانسان وكذا الروح المجردة تسمى
 انسانا وكذا المعاني المختصة به على الافراد تسمى
 انسانا لاعرفا ولا غفلا وان الزايل من الصورة
 في الحقيقة هي الاخرى الحاصلة لتلك الصورة
 من الاندية لا من الاصلية المحفوظة في ذلك

القول

في نفوسها اول انتقدها وعلى هذا وجه قد
 الناطم الكرامة يد اريدنا الانقطاع عنها بقا
 الهيكل الجامع للمعاني المختصة به حيث كان
 مظهرها وعلاها في الدنيا من حيث المجموع
 ما قاله بعضهم من كون البرزخ اول امكنة تصرف
 النفس فيها لم يكن في الدنيا مجردة عن عناية البدن
 الخفيف بل كانت تابعة للبدن كروح الحياة بخلاف
 البرزخ على القول بانها لا تقيت بقا البدن بل هي مجردة
 حية بها العقل والتمييز والتدبير لانها من المجددات
 الابدية كالارواح بناء على الفرق بينهما فهي اخوان النفس
 والكرامة حقيقة فهو مردود كقول ابن ابي شريف
 فيما نفخت في الجسد الفارغ من الروح والشيء
 انسانا بل شيئا واجبة وكذا المعاني المختصة به كالنفس
 والهيكل على الانفراد لا يسمى انسانا لاعرفا ولا غفلا
 واقول بل حقيقة في الآخرة فضلا عن الجاهل في الدنيا
 والآخرة اذ لا يكون شيئا الا باعادة جميع المعاني المختصة
 به ومادة التي هي جسد الدينويانها في الدنيا وصورته
 وزايعا كرامة الشاوي اي في كونه مظهر الخوارق لا في
 شخصه كونه عند الله سواسي واطلق عليه انسانا اولا
 بنيه ولا تكن من المعافين فان السيد احمد الجوي
 في الشفاء والنظار في الرسالة التي القها في بيان
 كرامات الاوليا اما كرامة الولي وتعرفه بعد ممات
 في عالم البرزخ اما بان يكل الله له ملكا فيضحي

من تشبههم وجعلهم وسيلة الى الله او بان يخلو الله
 لهم شيئا من اليا بين العالمين الضيق اجسادهم
 والكفن من ارواحهم اللطيفة اي فيسعي الوالي في ذلك
 بذلك الشئ نفسه لكن حينئذ لا يكون من محل النزاع
 تأمل **رواية** ويؤيده ما قاله الشيخ ابراهيم الكوري
 الشهرزوري في اخبار الاخبار للفظ بان ارواحهم قد
 فارقت اجسادهم الكثيفة وانقطع بغيرها اي في
 الارواح على خرق العادة بتلك اجساد الميتة بغير
 مفارقة الروح عنها واحتمال ان يخلو الله للارواح
 اجسادا من اليا برزخا تنتم وتحس بتلبسها بالماروي
 عن ابن عمر ان ارواح المؤمنين في اجوف بطور خضر الجنة
 كالزواجر يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها ما يحفلون
 بها من حدة لا تاكل ولا تشرب لما علمت من انه باعتبار حسه
 المثالي البرزخي ويوضحه قوله في اجوف بطور خضر بلذا
 روحانية فقط بمعنى حصول نوع احساس للروح بلذة
 لا كناية واخرى بغيرها على ما ذهب اليه بعض العلماء
 الكندي المار ذكره في معنى قوله تعالى ولا تحسبن
 الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
 يرزقون الروح الهيم المنفوخ في الشهيد وغيره
 حسه واحد في ثباته بعد الموت وابدانهم
 ماتت بلفظ بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم
 اي لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وانما ينسب
 الشهيد بغير ايا حسه الله من تنعيم **هذا**

من تشبههم وجعلهم وسيلة الى الله او بان يخلو الله
 لهم شيئا من اليا بين العالمين الضيق اجسادهم
 والكفن من ارواحهم اللطيفة اي فيسعي الوالي في ذلك
 بذلك الشئ نفسه لكن حينئذ لا يكون من محل النزاع
 تأمل **رواية** ويؤيده ما قاله الشيخ ابراهيم الكوري
 الشهرزوري في اخبار الاخبار للفظ بان ارواحهم قد
 فارقت اجسادهم الكثيفة وانقطع بغيرها اي في
 الارواح على خرق العادة بتلك اجساد الميتة بغير
 مفارقة الروح عنها واحتمال ان يخلو الله للارواح
 اجسادا من اليا برزخا تنتم وتحس بتلبسها بالماروي
 عن ابن عمر ان ارواح المؤمنين في اجوف بطور خضر الجنة
 كالزواجر يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها ما يحفلون
 بها من حدة لا تاكل ولا تشرب لما علمت من انه باعتبار حسه
 المثالي البرزخي ويوضحه قوله في اجوف بطور خضر بلذا
 روحانية فقط بمعنى حصول نوع احساس للروح بلذة
 لا كناية واخرى بغيرها على ما ذهب اليه بعض العلماء
 الكندي المار ذكره في معنى قوله تعالى ولا تحسبن
 الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
 يرزقون الروح الهيم المنفوخ في الشهيد وغيره
 حسه واحد في ثباته بعد الموت وابدانهم
 ماتت بلفظ بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم
 اي لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وانما ينسب
 الشهيد بغير ايا حسه الله من تنعيم **هذا**

الميت

من تشبههم وجعلهم وسيلة الى الله او بان يخلو الله
 لهم شيئا من اليا بين العالمين الضيق اجسادهم
 والكفن من ارواحهم اللطيفة اي فيسعي الوالي في ذلك
 بذلك الشئ نفسه لكن حينئذ لا يكون من محل النزاع
 تأمل **رواية** ويؤيده ما قاله الشيخ ابراهيم الكوري
 الشهرزوري في اخبار الاخبار للفظ بان ارواحهم قد
 فارقت اجسادهم الكثيفة وانقطع بغيرها اي في
 الارواح على خرق العادة بتلك اجساد الميتة بغير
 مفارقة الروح عنها واحتمال ان يخلو الله للارواح
 اجسادا من اليا برزخا تنتم وتحس بتلبسها بالماروي
 عن ابن عمر ان ارواح المؤمنين في اجوف بطور خضر الجنة
 كالزواجر يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها ما يحفلون
 بها من حدة لا تاكل ولا تشرب لما علمت من انه باعتبار حسه
 المثالي البرزخي ويوضحه قوله في اجوف بطور خضر بلذا
 روحانية فقط بمعنى حصول نوع احساس للروح بلذة
 لا كناية واخرى بغيرها على ما ذهب اليه بعض العلماء
 الكندي المار ذكره في معنى قوله تعالى ولا تحسبن
 الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
 يرزقون الروح الهيم المنفوخ في الشهيد وغيره
 حسه واحد في ثباته بعد الموت وابدانهم
 ماتت بلفظ بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم
 اي لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وانما ينسب
 الشهيد بغير ايا حسه الله من تنعيم **هذا**

الميت في الخيفة ليس متيا بمعية المحر والمزول والمها
 رحي جسده المثالي البرزخي بين العالمين يعني بكرم وتنعم
 ومزوق لا يفتقر عادة روجه الى جسده الذي هو الحي
 الحاملة في القبر عينا بل يماروي الامام احمد بن حنبل
 ومالك في الموطن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان
 المؤمن اذا مات اي جسده ما يرتفع شجرة الجنة حتى يرتعد
 الجسد يوم يبعثه الله تعالى قوله وهذا عام شامل
 لارواح الخواص وغيرهم ان السيد محمد ابن السيد الصغير
 الشهرزوري في رسالة في رسالة التي فيها في المعاد
 الجسدية بيان المعاد ان تعلم ان الذرة التي
 قبضها عزرائيل من الارض ولا في كل السنين لا تتبدل
 البتة وهي في العالم فيد الذي اخذ الميثاق عليه
 وتوجه عليه في القبر سوال مكر ومكر وتولي جوابها
 والرواية والحياء له وهو الذي يتعلق الروح
 عند فتح السور تنضم اليه سائر الاجزائ فان
 بقدره الله تعالى حتى يقوم الشخص تاما كما كان وهذا
 شئ يوافق العقل والشرع فكانت تلك الذرة هي الغاية
 من الجملة فتخاطبت وتجنب وسائر الاجزاء امواتا وبها
 يتحرك جميع الحسد ويحكم بعالم تلك الذرة الاصلية
 لقوتها وذلك يكون للابناء وبفضل الاوليا ولا يبعد
 ان يكون هذا هو المراد من قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل
 في سبيل الله امواتا بل احياء ولكن لا تشعرون انهم
 ميتون **قوله** فكانت تلك الذرة هي الغاية

Copyrighted material

من الجملة فتخاطب وتحيب وسائر الاجزاء الموت التي
يعبره قول السارح الفرواني على السنوسية ومجت
الحياة وليست بنية المخصوصة شرطاً لها بخلاف ان
يعقلها الله تعالى في جزء لا يتجزأ عند المتكلمين خلافاً للثقة
واقول وربما هذه الحياة هي المودة ايضاً من حياة
المؤمنين في قوله عليه السلام المؤمنون يؤمنون
بليقلون من دار الدنيا الى البقايا **اصحاب الانبياء**
في علم الكلام اول ما يجب على الموقد معرفة الحقائق
وهو يتوقف على معرفة النفس لقوله عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه فلزم من ذلك معرفة ما هو المراد
من الانسان حتى يعرف نفسه الموجبة معرفة ما هو
الحال فنقول البحث الاول ان الانسان ليس عبارة
عن الجنة المحسوسة والهية المخصوصة لان البدن
مشتمل على الاعضا وهي في التبدل والذوبان والنفس
التي لكل واحد من افراد الانسا جوهراً ونوراً في
مشرق في داخل البدن وقد شهد على هذا
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء
عند ربهم يزقون وجه القبول ان هذا الامة ولت على
ان الانسان بعد موته حي والحسيد على ان الحسد بعد
خروج الروح منه ميت فوجب ان يكون الانسا غير هذا
الجسد وعلى هذا ينبغي الامامان الغزالي والخازني
من اهل السنة قال الغزالي النفس جوهر حية دركة
شفافة لا يموت بعد خروجه مع الروح من البدن

لها

لها من التجديدات الابدية البحث الثاني النفس جوهر
تجد وذات الله لا تقسم والعلم كذلك لان العلم
تابع للمعلوم فيتمتع ان يقسم فلا يبدل هذا العلم من محل
ومحله ان كاسما هو بنفسه وقد قلنا انه لا يقسم فوجب
ان يكون جوهره تجديداً لا ينقسم البحث الثالث ان النفس
باقية بعد خراب البدن انتهى عبارة الاشارات للثقة
بحرفه ونظيره لنا ان من عرف نفسه من المؤمنين لا
يموت كالحواصم وخواص الحواصم والخوهم الشهيد الزمان
استشهد واي سبيل الله بخلاف جاهل النفس المستلزم لثباتها
جمله الرب فيكون نفسه كالميت لا يعرف شيئاً ولا يدرك
ولا يكرم بل يهان وان ميت نفسه كمات جسده بخروج
لروح منه **قال** **خديجة** ولا تكونوا كالذين نسوا الله
فانسا انفسهم وفي الاجيل ولا تكونوا كالذين نسوا انفسهم
فنسوا الله وانكر قال البراءي شريف في رسالته المقاد
الجسمانية الانسا عبارة عن الروح والجسد والصورة و
المعاني المختصة فلا ينبغي الروح معده انساناً وكذا
لنفسه الحائي عن الروح وكذا المعاني المختصة به ينبغي
كالنفس وجوها لا يسمي على الافراد انسان الاعفلا ولا
عرفا وقرر ان الذي لا يموت هو الذرة التي هي كالملة
لاعضاء والصورة والتخص التام الذي وجد في طينة
ادم واخذ عليه المشاف وهي التي تتعلق بها الروح
في القبر وعليه السؤال والجواب وهي في بعض الاوليا
والايقان والشهاد وسائر الاجزاء الراية من القدا

يتمتع

فلا يقع ايفاع الحارق من الميت ولا يتصيف بكونه
لها سواء اردنا من المصدر المجرى المصدق او معنى
اسم فاعل ان اردنا معنى اسم مفعول بمعنى
كون الولي الميت مكرما ومحترما عند الله فلا شك في
ذلك لكن ليس هو المقصود من النزاع اذ لا نزاع
عقلا بل شرعا في استمرار حرمة الولي عند الله وحيل
لروحه انواع الكرامات مع شيئا المنال الذي تصعد
وتهبط الروح لا بهيكل المقبور الجامع للانسانية
كالخرايا التي خست بها الشهادة او كما ان يسي في استمرار حكم
بعض ما صدر منه في الدنيا من الحارق للمادة لكونه
مراد الله كقصة كتابته عمر رضي الله عنه للنيل بسبب
جذبه ولانسانه حينئذ يترقوننا فيما سبق في كرامة
الاوليا في حياتهم وبعد مماتهم بمعنى بقائهم ما صدر
منهم في الدنيا او فائدة لم تنقطع حتى وهم في عالم البرزخ
وخروج ايفاع نفس الامر الحارق فهو منقطع لان
محترز قيد به الدنيان ان يكون الحارق بقاء
البرزخ والحال انه ينفق الشرط في اسر الكلام
في الكرامة التي بعد الموت اما بان يخلق لهم شيئا
مفاليا او بان يترك الولي مكرما وليس من محل النزاع
او يراد بقائمة الكرامة التي صدرت منه في الدنيا
وهو مجاز في المنازع فيه اذ يقع الامر الحارق
يبين بقائهم وتمرته واما قول السيوطي في البرزخ
السافرة ان يتناجح عليه الصلاة والسلام

في قبره

في قبره بجسده الشريف وكذا سائر الانبياء كما
بمعنى الحياة القائمة المهدودة فقد يمارضه
الحديث لما ران الارواح مطلقا كما يؤخذ من
عموم الحديث لما لا تعود الى اجسادها الدنيوية
بالميت المذكور الا يوم القيامة والحشر واما قول
الكودي الشهرزوري نعم المدي في حوراته على الرضا
الله التي سماها باخبار الاختيار في التوفيق بين حديث
ما من بني يموت فيقيم في قبره اربعين صباحا
ومررت ليلة اسري بموسى وهو قائم يصلي في قبره
طب عن الشافعي المنافعي وذلك ان تقول ما وجه
الجمع بين هذا وخبر الجي يمل في غيره بسند صحيح كما
قال الهيثمي مرفوعا ان موسى نفل يوسف من قبره
انتهى قوله وبالله التوفيق اذ الوحي تام الحديث
اي قوله حيث ترد اليه روحه سهل الجمع باذن
الله تعالى لان مقامه حينئذ لا يقيم جسده غير مردود
اليه روحه اكثر من اربعين صباحا وبعد اربعين
صباحا ترد اليه روحه فيصلي ومن هنا يظهر مناسبة
ذكر روية موسى وهو قائم في قبره بعد هذا حديث
والمررت ليلة اسري بموسى وهو قائم
يصلي في قبره وليس مضاه كما قال ان جنة الانبياء
لا تقيم في الارض اكثر من اربعين يوما ثم تدفع
انتهى والا كان اخر الحديث مضاه اوله لان

خرو صريح في انه راى موسى وهو قائم يصلي في قبر
 ويظهرها مؤن فضلا عن الاربعينيات فلو كانت اجساد
 ترفع من الارض بعد الاربعين يوما لما رايه في قبره يصلي
 بعد اكثر من الف وزيد وضوحا خبرا في علي السابق
 في نقل موسى جسد يوسف من قبره بمصر الى قبر ابيه
 الكرام انتهى فهو خبر ظني الدلالة يعني في اعادة الارواح
 الانبياء الى اجسادها الكريمة بعد الاربعين يوما
 الحديث لما روى الامام احمد بن حنبل المطلق الشامل
 لارواح الانبياء وغيرهم الشاهد بتوقف اعادة الارواح
 الى اجسادها على الظلوق حتى ينفى سماع خبره ويحتمل
 صريح ومؤيد لما رواه الامام احمد بن حنبل اذ جسد
 يوسف عليه السلام عند نقل موسى لاشك انه
 كان بعد الاربعينيات ان لم يكن من المات ويلزمه
 ان يكون حيا والحي لا يتغير فكيف نقله الى قبر ابيه
 الكرام ولكون هذا الخبر ظني الدلالة لم يؤخذ به كثير
 العلماء من الماتريدية الحنفية في الاعتقادات في مثل
 هذه المسئلة مع وجود قولهم في الكيفية وانهم يمتنعون
 قطعي الدلالة اي الى يوم البعث كما مر في حديث احمد
 بن حنبل قال في شهر رجب سنة الماتريدي صاحب الملل
 والنحل اما من ظن ان الميت يحيى في قبره فهو مخوف لان
 الله تعالى قال في كتابه الكريم ربنا امنا النشئين
 وحيثما النشئين فانه كيف تكفرون بالله وكنتم

امواتا فاحياهم فمبيهم ثم يحكم ولو كان الميت
 يحيى في قبره كان امنا لاننا وانما لاننا وهذا
 باطل لكونه مخالفا للقران ولم يات فقط عن رسول الله
 في خبر صحيح ان ارواح الوالي ترد الى اجسادهم في القبور
 اي لكي ينصالح شعاع الروح الجسد من اى موضع
 كان حيث عند المسئلة اي وقت لسؤال الملكين ولو رجع
 ذلك عنه لقلنا به انتهى لكن قال ابن ابي شريف
 ما ذكره الامام محمد بن شهرستاني خطأ ان ارواح من حيا
 القبور بالحياة المعهودة في الدنيا يعني التامة لان حياة
 الغير نوع اخر لا ترى اليه عليه وصاحبها من السكينة
 ارواحهم منهم ولا يتعرفون بحياتهم فقد دل النص
 الصحيح على اعادة الروح الى الجسد في الغير عند المسئلة
 فقط وايات القران تنفي الاعادة المعهودة لا اعادة
 لسؤال الملكين فانه اذا نوزع في اعادة الروح
 الى الجسد بالحياة المعهودة حيث عند المسئلة فما بالك
 في اعادة الاوقات لكن الصحيح ان حديث ابن عمر
 مستثنى منه وقت المسئلة كما ان قيل بين اسرائيل
 لم تكن حياة العارضة له معتد بها الا كانت غير تامة
 بالحياة المعهودة بل كانت لاجل السؤال عن قابضه
 فقط قال امام القنوي في شرح المعنى عند تقسيمه
 لارواح بعد المات ان ارواح الانبياء بعد استقامتهم
 من دار القضا تكون في الجنة تكل وتنعم اي الجسد المتناهي
 البرخي وانا وي القيل الى مقادير معلقة تحت العرش

وروى عن الصادق عليه السلام
 قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
 يقول من أحب الله وأهله أحب الله
 وأهله ومن أحب الله وأهله أدخله
 الجنة ومن أحب الله وأهله
 جعل الله له نوراً يمشي به في الجنة
 ومن أحب الله وأهله جعل الله له
 نوراً يمشي به في الجنة ومن أحب
 الله وأهله جعل الله له نوراً يمشي
 به في الجنة ومن أحب الله وأهله
 جعل الله له نوراً يمشي به في الجنة

[illegible][illegible]

الامتياز لا يبيح شرفا على غيره اي زيادة اعادة
 ارواحهم الى جسادهم التي لا تبلى بالقبور كما انها تستمر
 حياتنا بعد حالة السؤال والشيخ خالد لا زهرى
 عند قول ابو اسير يليب بعدل ترابنا عظمه والمراد
 جميع بدن من تسمية الكل باسم الجوز لان الله حرم
 على الارض ان تاكل لحوم الانبياء انتهى مع كون الجوز طيبا
 بخلاف غيره ثم يذليل قوله عليه السلام لا يرفعه الى
 جسده حتى يصفى ولما قول السيوطي في اتمام الدراية
 ونقتصدن عذابا القبر للكافر والفاشق المراد بتقدير
 بان ترد الروح الى الجسد والى ما بقي منه انتهى
 فلما يقول عليه اذ جسد الكافر والعاصي ما يبلى
 الاتفاق فكيف يسرى الروح اليه بعد فنا الاخر
 بل هو امر محال غفلا ولم يرد شرعا ان الروح تعاد بعد
 سؤال الله كثير لاجل حسرت العذاب بل ان ابو
 المعين السفي في بحر الكلام يكفي فيه اتصال شعاع لروح
 يوقى الجسد خفة تراب قال ابن شريف في رسالته
 الى الفها في المعاد الجسم اعلم ان الله تعالى جعل احكام
 هذه الدار على الايدى وادواح بعالها هنا وهناك
 جعل احكامه الشرعية مرتبة على ما ينظر من الحركات
 وان اضمرت النفوس خلافه وجعل احكام البرزخ على الارواح
 والابدان تابعة لها فكما تبعت الارواح الابدان
 من احكام الدنيا فالت بالما والتذت براحتها هنا
 في البرزخ بمكة في مقام الجسد تبعال الروح وتلك

[illegible]

لأرواح الفضاة من المسلمين الأقيسة الفورية على
الأرض منورة وأياما كانت انما تعود وتدخل
اجسادها الأوقات سؤال الملوك من **وَأَمَّا** لاجل
حس لام والمذاب فيكفي اتصال شعاعها إلى
اجسادها كما قال في بحر الكلام **حَتَّى** ولو صار الميت
ترابا وكان من الغير المنقطع عذابه يكون روضة
متصلا بترابه فينال الروح والقراب جميعا انتهى
وَأَمَّا عوده للبدن بالاختيار في القبر ولو جبره
حيانا انما يكون للاختيار عليهم السلام حيث لا يتلى
اجسادهم كراما لهم كالحج ويعود اختيار الجوار
في الدنيا وقت الانسلاخ بخلاف عوده للبدن يوم
البعث مطلقا فانه عود اضطراري اي جبري كخرجه
منه عند الموت وكما حوله فيه في بدء الخلق لم يسمع
دخوله إلى بدن ابيه آدم عليه السلام انه كان جبرا
فاذا علمت ان الموت منه اختيار في قوله عليه السلام
موتوا قبل ان تموتوا اي بالانسلاخ ومنه اضطراري
بقوله كل نفس ذائقة الموت والمراد من الحديث
موتوا باختياركم اي نزولها منزلة الميت الحقيقي
وانك قد حوسبت على الفير والفقير فاعلموا عملا
ينجيكم قبل ان يدرككم الموت من قبل ربكم جبرا
واعلم ان الولادة ايضا فرعان الاولى معلومة كل
احد وهي من الاوحام يخلق الله بها وارادته لا دخل
للعبد فيها من جهة اختياره **والثانية** ما للعبد

فيها اختيارا وكسب وهي التي اشار اليها عليه
عليه السلام بقوله لن يلج ملكوت السموات من لم يولد
مريتين ان استطعم ان تنفذوا من اقطار السموات
والارض بالحد عن الهيا المسماة والشهوات النفسانية
والعلاقات البدنية فانفذوا وانخرطوا في سلك
الأرواح المملوكة والنفوس المبرورة وقبوا
إلى الحضرة الألفية لا تنفذوا الا بسلا أي بحجة
بينية هي التوحيد والتوحيد والتفريد بالمعلم والفعل
والفناء في الله **فائدة** أخرى منع من قال اجتمعت به
صلى الله عليه وسلم نقطة كائنه عليه الشيخ محمد
الزرقاني في شرح المواهب اللدنية بنقل من ثقات
العلماء وقد غرقوا المرسى تليد الشاذلي من المشايخ
المستوفى ولو غاب عن طرفه عين ما عادت نفس
من المسلمين فما وال يعني لا تنفب ذاته صلى الله عليه وسلم
عن فكرته والاماعدت الخ **وَأَمَّا** بمن لا يغيب عن حسن
بصري فهو نوع لما يلزم عليه من الاجتماع بنقطة بيده
الديني وهو محال **وتو** كيف قال النووي في شرح
بدء الاماني ويحتمل ان المراد الروية المتعارفة بالرا
أي المستفظة بري دالة الشريعة وهو في قبره
بان يكشف له المحب فيراه روية حقيقة اذ لا
استحالة في ذلك غفلة والزرقاني يقول هو محال
انتهى الا يقال كان مكافعا غفلة الا انه منعه لشيء
فكان محال عابدا كما كان عادة جابر اغفلا

بخلاف الرواية في المنام فانها لا تبين الرأس البصيرة
 لان الارواح الحية لا تشاهد بحسب البصر لان تكون
 متمثلة من عالم المثال بالحسد المتالي البرزخي على هذا
 يجوز اجتماع الاحياء من اهل الكسف بالارواح المستشفة
 لا بشاخصها المتالي البرزخي من خواص الخواص والاخذ
 عنهم والعرض عليهم والافانهم والله اعلم
 الشيخ احمد النوبي في ضوء اللامى احدى ما يرى على
 عليه ولم اجد اهل الكسف بالقلب اي البصيرة لينة
 للقلب بمنزلة الباصرة للوراء بالبرص لكونها ليست
 كالروية المتعارفة وانما هي حقيقة حقيقة في حالة
 برزخية وامر وجداني فلا يدرك حقيقة الامر باشر
 هكذا قيل ويحتمل ان المراد الروية المتعارفة بان يرى
 ذاته الشريفة بان يكشف الحجب للرأيه وهو في قبره
 فينظره خافية روية حقيقة اذ لا استحالة في ذلك
 عفاً لكون القائل ان الروية انما هي لثاله لانه
 وعليه يحمل قول الغزالي ليس المراد انه يرى جسمه
 ويدنه بل مثاله صار ذلك المثال الذي يتادي
 اليه الذي في نفسه والالهة اما حقيقة او خيالية
 والنفس غير الخيال التخييل فما رآه من كمال ليس هو
 المصطفى ولا شخصه بل هو مثاله على التحقيق في
 ومثل ذلك من يرى الله تعالى في المنام فان تيقنه
 الى العبد بواسطة مثاله مخصوص من نور وغيره
 ويكون ذلك المثال حقا في كونه واسطة بين

والله اعلم

سيف

لتعريف اي والتعريف انتهى فكيف يقال
 ان ذلك المثال صار واسطة لما يتادي به اليه
 الذي في نفسه حيث قال العلماء ان الله في الآخرة
 تجليات صورته تقريباً لفهم الراي لا تخيفاً فان
 ذاته العلية منزلة عن الادراك بالكلية اذ حقيقة
 العظمى في نفسه على خلاف ما ادركه الراي من
 التصور كما قاله الملا علي القاري حجة قال ابن
 الملك في شرح المثار والتشابه توصيفاً بق حجة
 في الآخر فكيف يقال ان التخييل مثال صورة من
 تصور يتادي به اليه الذي في نفسه ينفى
 حقيقة تعالى اليه في نفس الامر تدبر حيث قالوا
 التشابه ما لم يرج بيان المراد منه ايه في الدنيا
 وفي الآخر فكشف عنه لكونه كما
 قال ابن الملك ولو انكشف من حيث الذات فيان من
 اخفى الوصف كمرق من المخوري في حاشيته
 على وسطى سنوسي رحمه الله عنه قوله وتسمي
 في خياله سمعت شيخنا الامام عبد الله السبتي
 يقول سالت الشيخ احمد بن زكريا التلمساني
 عن المؤمنين اذ اراوا ربهم في الآخرة هل
 يتخيّلون ربهم بعد الروية حين الحجب عنها وانما
 بعدم التخييل لان ما في الخيال مثل والله تعالى
 لا مثاله **فان شيخنا** وفي هذا الجواب نظر لان
 الدليل انما قام على نفي التمثيل في الخارج لما لا

عليه من التمانع والفساد والموجود في الازهار
 او في الحيات ليس موجود في الخارج فما وجه
 استحالة التحيل عند الحيات كما لا يلزم من
 تحيل التمثل نحو النور او بما هو من عوارض
 الاجسام غير النور ان يكون حقيقة تعلقه بغير
 لام هو الحيل والتمثل من ذاتة تكمال الحكة
 لا تحاط ثم قال وبما تقرر علم انه لا يتسع دونه ذات
 النبي عليه السلام بروحه وحسده وروا
 ان كان المراد من هذه الروية مطلقا فالمراد
 لا جسده بعبثه وان كان نقطة فمنه اهل الشرع
 الغير المتصوفة كاذكره الشيخ محمد الزرقاني في شرح
 المواهب اللدنية وعليه الفرائد حيث قال لا يجوز
 ذلك نقطة وكذلك قوله لانه ساير الانبياء
 احياء ردت اليهم ارواحهم بعد ما قبضوا واذن
 الخروج من قبورهم الى اخره فيه نظر اذ ما ورد
 بالخبر الظني يرد الارواح الى اشباحها الدنيوية
 بعد الاربعين صباحا من وقت استقاله من الدنيا
 اما بالخروج من القبر بجسده والسير والسلوك
 العام العلوي والسفلي فلم يرد لا بالخبر الظني
 اليقيني ولا بالظني كما صرح به المحققون والزيادة
 على ذلك افتراء خص حيث قال في كتابه الحكيم
 قالوا ربنا امتنا اثنتين واجيبتنا اثنتين ولا
 تقابلنا اثنتين وانهم ميتون فسوي الالباب و...

باب الخروج

في الموت وهذا في الدلالة الذي يصعد
 ويهبط ذلك في حق الروح وحد حيث ورد ان
 ارواح الانبياء في الجنة فلو كانت مع الاجساد
 للزم دخولهم الجنة قبل قيام الساعة وهو مخالف
 للنصوص الا ان ريس قيل في السماء الرابعة وعرض
 النبي في الجنة بجسده وسببه معروف
 القائل ابن ابي شريف في رسالته المعاد الجسماني
 وقد ورد من الاحاديث ما يدل على مواضع ارواح
 ان قوله عليه السلام ان ارواح الانبياء في جنان
 عدن تصعد مرة وتخدر اخرى وتكون في الحد
 مؤسسة لاجسادهم فالمازون بالخروج والمصرف
 والتمود والاختدار انما هو الارواح وحدها
 لا بجسده حيث ان تكون في الحد مؤسسة ولم
 يقل تدخل جسدهم في القبر فضلا عن ان يخرج
 مع جسده على وجه الارض وتصعد وتخدر وهو
 متلبس به كما هو ظاهر الحديث وما زاد على ظاهره
 الحديث في مولف الا اذا كان مخالفا لقواعد الشريعة
 الذي يؤول المض على مقتضى هو انفسه فهم
 المسمون بالمخالفين لاهل السنة وينسبون الى بدعة
 وضلال والله اعلم قولا في الخاي ويجمع مع
 القاط هذه المقاييد كلها هيما ونوبا لا اله الا
 الله محمد رسول الله اي معناه لان تقضى لاله
 الا الله للمقاييد انما هو باعتبار معناه لا باعتبار

فان قيل قد ورد في الحديث ان ارواح الانبياء في الجنة فلو كانت مع الاجساد للزم دخولهم الجنة قبل قيام الساعة وهو مخالف للنصوص الا ان ريس قيل في السماء الرابعة وعرض النبي في الجنة بجسده وسببه معروف القائل ابن ابي شريف في رسالته المعاد الجسماني وقد ورد من الاحاديث ما يدل على مواضع ارواح ان قوله عليه السلام ان ارواح الانبياء في جنان عدن تصعد مرة وتخدر اخرى وتكون في الحد مؤسسة لاجسادهم فالمازون بالخروج والمصرف والتمود والاختدار انما هو الارواح وحدها لا بجسده حيث ان تكون في الحد مؤسسة ولم يقل تدخل جسدهم في القبر فضلا عن ان يخرج مع جسده على وجه الارض وتصعد وتخدر وهو متلبس به كما هو ظاهر الحديث وما زاد على ظاهره الحديث في مولف الا اذا كان مخالفا لقواعد الشريعة الذي يؤول المض على مقتضى هو انفسه فهم المسمون بالمخالفين لاهل السنة وينسبون الى بدعة وضلال والله اعلم قولا في الخاي ويجمع مع القاط هذه المقاييد كلها هيما ونوبا لا اله الا الله محمد رسول الله اي معناه لان تقضى لاله الا الله للمقاييد انما هو باعتبار معناه لا باعتبار

اللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...

لفظها والتقدير ويجمع معنى
رسول الله معاني لفظ هذه المعاني فالله
داخل تحت معنى لا اله الا الله والنبوة تحت معنى
محمد رسول الله...
مع اسمائها على ما ذكرناه جعلها الشرع حجة
على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من احد الايمان
الا بها وحيد فان قيل كيف جعل الشيخ الاسلام
من اعمال القلب وهو من اعمال الجوارح...
في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم ان تشهد
ان لا اله الا الله...
في كلام الشيخ الاسلام الشرعي اسلام اللغوي
قولا النماوي على المذهب فان قيل كيف جعل
اسلام من اعمال القلب وهو من اعمال الجوارح...
ان يقال ليس المراد بالاسلام في كلام الشيخ الاسلام...
بل اسلام اللغوي وهو عقلة عن مخالفة اللغة
للاشتغال بغيرها والا فتصواب كان في عكسها وهو
العبارة ان يقال ليس المراد بالشيخ بهذا لاسلام اللغوي
بل اسلام الشرعي لان محله القلب ان لم يكن شرعا
المحشى مخالفة او نسخة لغير رايها كما من خصا
الكاتب او من زلة الفلم حيث قال في التوضيح...
في اللغة المصدق وهو قبول خبر المخبر بالقلب وفي
الشرع هو الاقرار باللسان والتصديق بالبيان
بجمع ما علمه كونه من دين الاسلام بالية ونحوه

اللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...

اللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...

اللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...

لاسلام فهو في اللغة تسليم اللسان والافتقار بالجوارح
الظاهرة لاوامر الله واجتناب نواهيه وفي الشرع
هو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر وثوته بين
مسلمين وظاهرها للسان فملم ان المراد من الاسلام
في الشرع تسليم اللسان وهو الاقرار وتسليم القلب
وهو التصديق فهما مترادفان في الشرع وهو
الاتحاد في المذهب على قول المحققين وان كان موجب
اللفظ ان الاسلام اعم والايان اخص وكات
الايمان لغة عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام
شرعا فاذا اكمل تصديق تسليم وليس كل تسليم
تصديق كما في الاحياء ويدل على كون الاسلام
اعمة في اللغة كون المناقبين من المسلمين بحسب
اللفظ ولم يكونوا من المسلمين بحسب الشرع وحيد
الفهستاني في شرح الفقه الكيداني وما
قيل من ان الايمان والاسلام واحد فمعناه اذا
ذكر اتمما والا فالمراد من الايمان التصديق
لغاي من الاسلام الطاعة الظاهرة فيه نظرا
لان حيث كان المراد من الاسلام معناه الشرعي
على ما ذهب اليه المحققون فالايان والاسلام
مترادفان سواء اكرامما ولا وان كان مراده
معناه اللغوي فالاسلام اعم والايان اخص
قال الله تعالى في شرح المفاسد وكون الايمان
كحاشي الايمان ملحقا باصله ان في كونه شرا انما

اللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...
واللفظ هو الذي يسمع به الكلام...

من مذهب التقيع والتوضيح وكلام هذا المحقق ميل
تارة ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي عملا لفرق بينهما الابرار والنجس
وتقدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وبالجملة
التصديق العلمي هو الميعن الذي يعبر عنه بالفارسية
يكرويد من غير ان يكون للقلب اختيار في ذلك
الميعن كذا في التلويح انتهى **و** وعلى هذا يكون
جعل التصديق العلمي معاير للتصديق المنطقي وم
بل هو مذهب بعض المحققين كصمد الشريعة
صاحب الشيع والتوضيح لان التصديق العلمي عام
من ان يقيد بالاختيار والاختيار الاختصاص والاعمال
اي على ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي حصول الاذعان لبعض الكثرة ممنوع ولين
سلم فكم به باعتبار وجوده باللسان وغير ذلك
من علامات الانكار **ا** بحيث يتمكن ان يقر باللسان
فلا يدخله الاخرس ولا من هو مجنون بعد تصديقه
بقليه قبل ان يقر بلسانه لان الفجاءة تمنع تمكنه
من الاقرار باللسان ولا الخائف من اظهاره في دار
الحرب حيث يكفيه التصديق القليل فاننا اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان من غير المدور لا يفهم
من نسبة الصدق الى الكلام الا قبول حكمه وادعاه

لان

فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح لامر الايمان
باعتبار اشتغاله على الاقرار وعلى صرف الفعل
في حصول تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يقع
لامر بالعلم واليقين انتهى اي فانه حينئذ يكون فلا
اختيار في هذا الاعتبار وبقية الامور كما هي في علم
وتفهم ما انهما من مقوله كيف على الاقضية واذا
علمت ما ذكر جميعا علمت ان جعل التصديق الماخوذ
في تفسير الايمان معايرا للتصديق المنطقي ليس من
سوء التردد بل من تشييم التصديق الى الفعل
لاختياري تارة والى العلم تارة لان الادعاءات
النسبة على وجه لقبول التسليم مطلوب وهو
خفي والماور به لا يد وان يكون فعلا اختياريا
لا يرد الذي هو فعل الجارحة يحصل المقصود بالا
عبارة من بان ان هذا التصديق ينبغي على الاصل
هو ان الايمان مركبا ثانيا على احد القولين عن
الحيثية من الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
على اعتبار الاقرار بظهور وهو فعل خارجي اختيار
والشطر الثاني على احتمال ان يكون المراد من التصديق
القبلي صرف الفكر حصول القبول لا نفس القبول وعلى
هذا يكون مجموع اعتبار الجزئين فعلا اختياريا
ولا دعاء على وجه القبول والتسليم علة عائية
له **و** يدوان يكون خارجة عن العلول **و** اعلم

اعتبار كون الأفراد شرطاً لحقيقة الايمان عبارة
عن نفس التصديق القليل وحده المرتب على الاختيار
ويكون احادياً وهو الممتنع عن ابي حنيفة فهو
مروي عن ابي منصور صاحب العقيدة لان الشرط
يتوقف عليه المشروط وليس بداخل فيه ولا يركب
لشيء من اجزائه الاركانية المحققة لهوتية من
شبه الايمان من مذهب من جوز من الفهم الطلاق
الشرط الذي اخل على الفقه الاخر من الصلاة
الرابعة او الثلاثية ولو ما موراه باعتبار
شرط فلا يقدح في المقصود ولا يصح ان يكون الأمر
وحده عبارة عن الايمان لانه عليه السلام ما قرأ
لايمان الا بان تؤمن بالله وملائكته ورسوله الخ
وقد فسره جميع المتكلمين بالتصديق القليل فله
يا هذا الشارح الأفراد في تفسير الايمان ولم يقول عليه
لان الأقوال لا ينافي اضمار صدق الانكار كما هو من
المتأفق فلا يكون قول السعد ومن صدق بقلبه
و لم يؤمن بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمناً عند الله
من الحكم على الشيء بلا دليل شرعي لكونه من المنصور
عليه في حديثه انه يخرج من النار في قلبه مثقال
ذرة من الايمان ويروي مثقال حبته اذ لم يكن
تصديقه القليل وحده متقدماً كافياً ناصحاً ولو
مقدار حبته لخلد في النار بخلاف قول المولى بنو
الواعظ فلم يمتد باللسان مع تمكنه منه ما لا يمتد

مؤمن

مع ما عند الناس ولا عند الله انتهى لان
لا يشترط كما عندنا على ما هو التحقيق والشيخ
حسن الترمذي في الخفي ايم من الكمال الوصفية الذاتية
لان لا يزيد ولا ينقص بل الكمال وصافه كزيادة نور ايمان
على غيره والنور يزيد وينقص ومنه حديث الايمان
بضع وسبعون شعباً وحاصله اما ان يكون الا
يمان فعلاً اختيارياً بالمجموع الجزئيين على التقديرين
موجباً او يكون عبارة عن التصديق القليل وحده
مكوناً ما موراه باعتبار شرطه اما كونه عبارة عن
الأفراد وحده فلا يصح لما علمت مما يرد عليه من
خصمات وان قال كثير من المتكلمين ان الأفراد
شبه نية الايمان فيكون شبه حقيقياً لان الشرط
لحقيق ما لا يتحقق الشرط بدونه كالوضوء للصلاة
والأقوال قد يسقط وليس يلزم جتمع مع تمكنه منه
ولا يلزم من عدم وجوده عدم وجود الايمان كما عليه
المحققون هذا ما انتهى اليه من صرف الطاقة في
التحذير باعانة الملك القدير على وجه التيسير انه
على ما يشاء قد ير قال الكافي في كتاب الانوار في
علم التوحيد عند قوله الذين لقوه هو الجراء ومنه
كأن يزداد وعرفا هو الوضع الالهي السابق
دولي لا لباب باخبارهم المأمود الى الخير
بالذات ويتناول الأصول والفروع وقد ينحصر
بالفروع وان الامم لغد الانقياد مثلها

وشرعاً هو الدين المنسوب الي محمد صلى الله عليه وسلم
 اي بعد ظهوره والاكل دين منسوب الي نبي ما فهو
 دين الاسلام المشتمل على العقائد الصحيحة السليمة
 والاعمال الصالحة فالدين والاسلام في الشرع
 متحدان فانما ان الدين عند الله الاسلام
 وكذلك الايمان انفسه بالشرعية وما ان
 فسر بالصدق وقصد او بالصدق مع الاقرار
 فيكون الايمان والاسلام متساويين في الصدق
 والقبول متساويين بحسب المفهوم وما اذا فسد
 الاسلام بالانقياد بغير القبول الا اذا هو حقيقة
 المصدق فيكون الايمان والاسلام مترادفين في
 متساويين في الصدق والحمل فاعلم من هذه النوا
 متدين ومتساويين راجع الى التفسير فيكون تارة
 هاهنا لفظيا انتهى **فان** يفسر بالقرينة
 في اصطلاح الشرع والافهام متساويين في اللغة
 مفهوماً وحيلولة فالخلق حقيقي انتهى ويأتي
 في قوله وكذلك الايمان انفسه بالشرعية
 اي فيكون الايمان والدين متحدين شرعاً كالاسلام
 مع الدين فكيف يفسر الايمان الذي هو التمسك
 بالذي صله الطريق الا ان يكون بواسطة تصديق
 بالصدق على وجه القبول والتسليم والادب
 فيكون ديناً وبواسطة تفسيره بالشرعية يكون
 هو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام

ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان
 ايمان ودين متساويان

المولى نوح الواعظ بحشي الدرر في زبدة الكلام ما
 معناه الايمان مركب من التصديق والفكر ومن
 الاقرار بالسأ وهو الاصح من القولين عند ابي حنيفة
 وعلى هذا كل من امن بالله وترك الاقرار بالذنوب ما ذكر
 عليه لا يكون مؤمناً عند الناس وعبد الله الا ان
 يكون من عذر فيكون مؤمناً عند الله وعند
 الناس كما قلناه على ما نقله السعد وابن الملك
 هو التصديق والفكر على وجه القبول والتسليم فقط
 بما على الاقرار بشرط عند كثير من الفقهاء الاجماع
 الشيء عليه في الدنيا حتى لو صدق ولم يقبل لسانه مع
 مع مكنه منه كان مؤمناً عند الله ثم المولى يوحى
 وعنه ما على انه شرط اختلف فيه ايضاً هل هو
 شرط صحة الايمان او هو شرط لاجراء الاحكام الشرعية
 بدينه فمن انه شرط لصحة الايمان كل من
 صدق قلبه ولم يقبل لسانه مع مكنه من رتبة ومدة
 لا فرق مع عدم العذر فهو ليس مؤمناً عند الله ولا
 عند الناس يعني ليس مؤمناً في الدنيا ولا في الآخرة
 وما امر به الجواب عنه الا ان يكون شرط الصحة
 شرطاً حليماً لا حقيقياً اذ لا يلزم من سقوط الشرط
 جعله سقوط الشرط ولا خلاف ما اذا كان الشرط
 حقيقياً يدل على ما قلناه على ان المعتمد على حنيفة
 ان الايمان هو التصديق والفكر على وجه القبول والتسليم
 بالحق السعد والاكبر من علمنا عن ابي حنيفة وانما

واحد فمناه اذا ذكر معا والافالمرد من الايمان
 التصديق القليل الباطني اي على وجه القبول
 والاذعان ومن الايمان الطاعة الظاهرية
 فكيف يقال بعد هذا الاصح عن حقيقة ايمانه
 مركب لكن قال الفرما في التوضيح الايمان
 في اللغة التصديق فان الله بما وما انت بمؤمن
 لنا اني بمصدق وفي الشرح هو تصديق الرسل
 فيما جاء به من عند ربه ولاقرار باللسان الا ان الامر
 ركن غير لازم حتى يسقط بعد ذلك اكره اي و
 بالخبر لا صلي والطاري بخلاف التصديق فانه
 كن لازم لا يسقط بحال وفي عقائد الماتريدي
 في اصح الروايتين عن حقيقة وعز الاستغنى ان الامر
 شرط لاجرا الاحكام عليه في الدنيا انهي يكون
 الايمان احاديا لا تثنائيا مكملا على اختيار
 الشيخ ابو منصور الماتريدي شيخ العقيدة على اصح
 القواين الذي استقر عليه اختياره وفي قوله
 في الاعتقادات هو المعول عليه ولا عبرة بما
 نقله المولي نوح الواعظ ان الايمان مركب
 من التصديق والقرار على المعتمد من القواين عن
 اي حقيقة لما علمت وما نقله الفرما في التوضيح
 يوافق قول المحققين كما مر بخلاف ما قاله المولي نوح
 ولعله قاله تبع الفيزية في شرح الوضعية ثم
 اعلن ان الايمان ثنائي عند حقيقة تصديق

بالحان

قال المصنف في
 شرح العقيدة
 والاشارة
 الى ما مر من
 ان الايمان
 مركب من
 التصديق
 والقرار
 على المعتمد
 من القواين
 عن اي حقيقة
 لما علمت
 وما نقله
 الفرما في
 التوضيح
 يوافق قول
 المحققين
 كما مر
 بخلاف ما
 قاله المولي
 نوح ولعله
 قاله تبع
 الفيزية في
 شرح الوضعية
 ثم اعلن ان
 الايمان ثنائي
 عند حقيقة
 تصديق

بالحان والافقرار باللسان والتصديق هو الركن
 الاعظم والافقرار كالدليل عليه وما العمل ليس
 من مطلق الايمان ولا من الايمان الكامل فلا يقبل
 الايمان الزيادة والنقصان اصلا ويكون تارك
 العمل مؤمنا وليس يكون فاسقا ولا في عند
 الشافعي تصديق بالحان وقرار باللسان وعمل
 بالادكان والعمل ليس من حقيقة الايمان بل من
 الايمان الكامل فباخلال العمل يكون الايمان
 ناقصا كاملا فيكون الايمان عنده قابلا للزيادة
 والنقصان زيادة العمل ونقصانه من عند المعتزلة
 والخوارج فالعمل جزء من حقيقة الايمان حتى يكون مركبا
 الكبرية خارجا عن الايمان عندها ويدخل في الكفر عند
 الخوارج ولا يدخل في الكفر عند المعتزلة فيلتبون
 المعتزلة بين الايمان والكفر اني ما قول قوله والافقرار
 كالدليل عليه يشعر على انه شرط لاجرا الاحكام لكنه
 من الشرط الداخل كاشي عليه بعض الفقهاء وليس بركن
 لازم فان قال النماوي عند قوله الحمد عدي
 وذلك من جملة ما حصر الله به رسوله من جوامع الكلام
 التي لا تحصى معانيها بل هي بحسب ما يقع الله لعبده
 منها ولا يصعب حفظه بالقله حروفه ولم يقبل من
 احاديث الامم الهالكة اذا نطق بها وفي جميع ما
 يشترط في الايمان من العقائد بخلاف غيرها انما هو
 محتمل قوله ولم يقبل ان المراد لا يغيرها من نحو سجادة

الله والحمد لله ويعمل ان المراد باللفظية
وهو يشترط في الدخول في الاسلام الطوبى بالشهادتين
بالتقوى والابتناء فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول الله
الظاهر من كلامهم اشتراط التقوى والابتناء لاشتماله على قصر
الالتزمية على فرد وهو الله تعالى بعد تقيها عن كل شيء
والايمان بالشهادة فلا محل للتوهم اشتراطه كيف لا
والمصنف لم يذكره فثبت له انتهى نعم هذا الحكم
الذي ذكره في حواله داخل على الاسلام ابتداء اما
كان مسلما او لا وكان اخر كلامه لا اله الا الله حيث
من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة فلا يشترط
في حقه الشهادة بالرسالة العامة لتبيننا محمد عليه
الصلاة والسلام ككفاية الشهادة في حقه وورقة
في العمل لا يشترط تقديمه لارتداد اليه قبيل الغرض
يقع من كان اخر كلامه لا اله الا الله ولم يرد الى
غرضه عن الاسلام حكمنا عليه بالاعلام بالابتناء
من اصل الجنة و... بعضهم بن زيادة لفظ دينا
حيث قال عليه السلام من كان اخر كلامه من الدنيا
لا اله الا الله دخل الجنة اي بشرط الابتناء على
مضمونها الى الممات ثم فلا محل للتوهم اشتراط
الي اخر اي الايمان بلفظ الشهادة ولكن هذا في
الشهادة بمضمون رساله تبيننا عليه السلام لا اله الا الله
بالله فمما اشتراط السوسي رحمه الله بلفظ الشهادة
في الايمان بالله تعالى لما مقتضى مذهبه والله

وعفلة

وعفلة عن ذكره حتى يتبين عليه حيث كان ما لا
المذهب وهو قريب من مذهب الحنفية ويدل على
ما قلنا قول الملا علي الفارسي الحنفي في شرح الفقه
الكبرى عند قول الامام ابي حنيفة يجب ان يقول
منت بالله اي يفرض عليه فرضا عينيا بعد ان يحيل
على عينيا ان يقول بلسانه المطابق لما في جنابة
است بالله وفي كلامه اشارة الى عدم اشتراط لفظ الله
حيث لم يقل يجب ان يشهد باي اسم بالله خلافا
من اشتراطه من الشافعية مستدلين بقول علي السلام
مرت ان قاتل الناس حتى يشهد ان لا اله الا الله
مع انه جاز في رواية اخرى حتى يقولوا لا اله الا الله
ومعناه صدقت معرفا بوجود الله سبحانه وتعالى
ووحدة في ذاته وتفرده في صفاته وصدقته
بما يكفيه ان يفي... في قوله ومعناه صدقت
معرفا بوجود الله هول غافله كاسيائية وانما
بالابتناء واصبحت كلمتهم واجعت تجتمع على الدعوى
الى كلمة لا اله الا الله وهم يأمروا اصل ملتهم بان يقولوا
الله موجود بل فسدوا الظهار ان غيره ليس بموجود
لان وجود الخواص في قطرة الخلق انتهى وقول
السعدى في ابناء الابناء في اعراب لا اله الا الله
الله في معنا الكلمة المشرفة اي مستحق ان يعبد
الحد بخوا الله فكلمة التوحيد الاله لغة على
ان الله تعالى هو الذي يستحق ان يعبد كل مخلوق

وان هذا راجع من تدبر وجود اي صفة انما هي
وانا - وايدى في لانا ان قدرنا موجد
الممكن وان قدرنا ممكن في الموجود
لا اله الا الله فانه يشتمل في الامكان ولو
لان احد ذكره متوعدة ولاجل ذلك قلت ومن ما
الارجح والا فدينه لغة صدقت معتقدا بان لا يتصور
المادة والبودية من احد الا الله الواحد الاحد
ومن معرفتك اياه بالجامع ان تعرفه بانه الغني عن
كل من عداه والفقير اليه كل من سواه وعليه وزر
قوله عليه السلام في تعريف النفس ان تعرفت
النفس مربوطة بمعرفة الرب حيث قال عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه وفي منازل العا
رفين الشمس الذين محمد السواييه وفي الانجيل
لا تكونوا كالذين نسوا انفسهم فليسوا الله وفي
القرآن ولا تكونوا كالذين نسوا الله فاستأنسوا
انفسهم فمعرفة الحق مربوطة بمعرفة النفس وكذا
عكسه فالمربوط من الجاهلين وهي ان تعرف نفسك
بانها حادثة فانية محتاجة وتعرف ربك بانه
الوجوب الوجود الغني الكامل المتصف بالصفات
الوجودية والمتصف بالمخالفة للحوادث الشاملة
لسائر الصفات السلبية وبالصفات الذاتية قال
بعض المتكلمين في معنى من عرف نفسه فقد عرف
ربه اي عرف نفسه بالانحياز والافتقار وعرف

قال الشيخ عبد السلام
ان هذا راجع من تدبر وجود اي صفة انما هي
وانا - وايدى في لانا ان قدرنا موجد
الممكن وان قدرنا ممكن في الموجود
لا اله الا الله فانه يشتمل في الامكان ولو
لان احد ذكره متوعدة ولاجل ذلك قلت ومن ما
الارجح والا فدينه لغة صدقت معتقدا بان لا يتصور
المادة والبودية من احد الا الله الواحد الاحد
ومن معرفتك اياه بالجامع ان تعرفه بانه الغني عن
كل من عداه والفقير اليه كل من سواه وعليه وزر
قوله عليه السلام في تعريف النفس ان تعرفت
النفس مربوطة بمعرفة الرب حيث قال عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه وفي منازل العا
رفين الشمس الذين محمد السواييه وفي الانجيل
لا تكونوا كالذين نسوا انفسهم فليسوا الله وفي
القرآن ولا تكونوا كالذين نسوا الله فاستأنسوا
انفسهم فمعرفة الحق مربوطة بمعرفة النفس وكذا
عكسه فالمربوط من الجاهلين وهي ان تعرف نفسك
بانها حادثة فانية محتاجة وتعرف ربك بانه
الوجوب الوجود الغني الكامل المتصف بالصفات
الوجودية والمتصف بالمخالفة للحوادث الشاملة
لسائر الصفات السلبية وبالصفات الذاتية قال
بعض المتكلمين في معنى من عرف نفسه فقد عرف
ربه اي عرف نفسه بالانحياز والافتقار وعرف

بذل

ربك بالفدرة والاستعانة لعل سبب خذ
الشيخ السوسي والحقيقة بعد نيتهم يقولوا
لا اله الا الله لا يحدث اشهد لتقدد وزر
كما قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
ل عليه السلام ايضا من كان اخر كلامه
من ادبنا لا اله الا الله دخل الجنة بخلاف محمد
رسول الله فانه يشترط فيه بآيات لفظ اشهد
على بعض المذاهب بل لا يكفي ايضا اي كالم يكتفي
بمحمد رسول الله فقط حتى يتبري الداخل على الاسلام
عن كل دين هو عليه الاختال ان يكون الداخل كالفط
والمؤمن من الكتابين يدعي الرسالة الخاصة بحق
بيننا عليه الصلوة والسلام على الاعوج المعتمد
عند الجور وما ايقبه الشيخ زين بن جهم رايها
بكفاية السلفه بالشهادتين وانه يقوم مقام
التبري ففدرة مؤلفا نفع الواعظ بحسن الدرر
تفايد المهمة تبع الفضاوي السراجية وشرح
مختصر الفضاوي للاسيماي فاراد على القاري
في التبريد في اعرب كلمة التوحيد فتعبر على كل من
مؤمن ان يعتني بشانها متبني ومعني لينقل من فادة
مناها الى فادة مناسها الى فادة مناسها ماها
فتتاح الجنة وقد نص الامم من ساداة الامم انه لا بد
من فهم معناها اي من انه لا يعبى من احد الا الله
الواحد الاحد يخرج من رتبة التقليد ويدخل رتبة

Copyrighted material

الحقيق وقد قال الله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
 وقد قال النبي عليه السلام افضل الذكر
 لا اله الا الله وقال عز من قائل من قال لا اله الا
 الله دخل الجنة انه يقول قال الشارح الحديث واما
 على قوله لا اله الا الله محمد رسول الله واقول
 يحتمل ان يكون المراد من قال لا اله الا الله ولم
 يذكر ان يقول محمد رسول الله بل ما تجاء دخل
 الجنة والا فلا بد من اضافة قوله محمد رسول الله
 كما قال الشارح قال النبي عبد الحميد بن عبد الرحمن
 الانصاري في شرح الاربعينية التي اختتمها من
 احاديث الشافعي والمصنف في شرح هذا الحديث
 الذي من جملة في الباب الاول من شرحه الذي سماه
 بمنية الواعظين وغنية المتوطين في كلمة
 الموحدين اخرج مسلم عمادة بن الصامت عن النبي
 ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله حرم الله
 عليه النار في خالصا خلاصا بقلبه وبلسانه
 عن ابي بكر بن ابراهيم الواسطي ان رجلا كان
 واقفا بعرفات وكان بين سبعة اشجار فقال
 ايها الاجار السبعة اشهدوا اني اشهد ان لا اله الا الله
 وان محمد عبده ورسوله فقام وراى
 ان القيامة قد قامت وانه حوسب فوجد له
 النار فلما سبق الى باب النار فاذا بجند
 من تلك الاجار السبعة التي نفسه على باب النار

فمنع

في
 بيان
 حقيقة
 التوحيد

وسد عليه فاجمع ملائكة العباد على رفقته
 فلم يلقون ثم سبق الى باب اخر فاذا بالجار
 الثاني من تلك الاجار ففعل مثل الاول وهلم
 جر الى ان سبق الى تحت العرش فاداه الرب
 يا عبدي اشهدت على الاجار انك كنت شاهدا
 بالوحي وبرسالتي محمد ففعل ففعل ففعل ففعل
 وفعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل
 ومن هنا يظهر لك سر قوله عليه السلام لو اعتقد
 احدا من جمل النفع لان الضمير وان كان ليعلم اعتقاد الشخص
 وان ينعى لنفسه اعتقاده لان له وجه الرجوع الى
 الجرح من حيث الشهادة للشخص تامل حتى تدركهم
 اذ قال الداخل في الاسلام اشهد ان محمد رسول الله
 فقط يكون دخلا في الاسلام لكونه اي قول محمد
 رسول الله من جوامع الكلم يعني يتفضل ويشترط
 الاقرار بكلمة التوحيد انتهى وقوله هذا الكلام
 نظرا لان الاكتفاء ان كان لكونه من جوامع الكلم
 فكلمة التوحيد اجمع منه ولان حقيقة
 التوحيد عند المتكلمين اعتقاد عدم الشريك
 في الوهية وخواصها ولان الحق لا يدخل
 تحت النويات فكيف يكتفى بالنويات فقط ولان هذا
 مما يقع فمن يدع بالرسالة الخاصة وما من
 يدعي بها كالمسيحي اذ لا قال لا اله الا الله محمد رسول الله
 لا يكون مسلما حتى يقول بعبود الرساله ويتبرك

عن كل دين سوى الاسلام فيكتبكم باسلام من قصر
على محمد رسول الله فقط فليتامل حيث ان الشارع
اكتفى من القائل باقرار الوحيه للبيت فجاه لا يجد
رسول الله والافعال من قال محمد رسول الله دخل
الجنة وفي التوحيد فالانصاف يعضون هذه
الكلمة من الواجبات القرية حيث ان يكون موجود
حقيقة او مكان في كل لحظة ولحظة من اول العر
الى انتهائه لانها واسطة العايد الايمانية
ورابطة الفلايد الايقانية اجمالاً وتفصيلاً
انتهى **قال** الله على القاري المذكور عند شرح
قول الامام الى حنيفة في الفقه الاكبر اصل التوحيد
وما يقع الاعتقاد عليه اي يقع اعتقاد لا عفا
عليه في هذا الباب يعني ان يقول امت بالله ولا
يكلمه ورسوله الخ وقد اعرض الامام عن بحث الوجود
اكتفا بما هو ظاهر في مقام الشهود وفي المنزلة قال
ا في الله شك فاطر السموات والارض ولين سالتهم
من خلق السموات والارض يقولون الله فوجوده ثابت
في فطر الخلق كما يشير اليه قوله سبحانه فطر الله الخلق
فطر الناس عليها ويؤي اليه حديث كل مولود يولد
على الفطرة وانما جاء الانبياء عليهم السلام ببيان
التوحيد وبيان التفريد ولذا اطبقت شهادتهم
واجمعت حجتهم على كلمة لا اله الا الله ولم يوردوا
بان يامروا هرمتهم بان يقولوا الله موجود بل

فصد

فصدوا الهاد ان غيره ليس بمعبود رد لما توعدوا
وتحيلوا حيث قالوا هو شفعا ونا عند الله ما نعلم
الايقوننا الى الله زلفى على ان التوحيد يفيد الوجود
مع مزيد لتأيد في السائرة الاصل الاول العلم
بوجوده سبحانه وتعالى وقد ارشد سبحانه اليه بآيات
بحقوله تعالى ان في خلق السموات والارض والاختلاف
الليل والنهار والفلك المتجري في البحر في احدهم
الآية وبحقوله تعالى افرايت ما تملكون انتم تخلفونهم ام
نحن الخالقون وبحقوله تعالى افرايت ما تملكون انتم
تزرعونهم ام نحن الزارعون لو نشاء جعلنهم حطاماً
وقوله تعالى افرايت الماء الذي تشربون انتم انتم
من لمز انهم من المنزّلون لو نشاء جعلنهم اجاحيا
فمن امن نظره في عجائب هذه المذكورات اضطدّه
ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب
الحكم الغريب لا يستغنى كل منها عن صانع او وجوده
من العدم وحكم رتبة على قانون ودع فيه فتونا
من الحكم على هذا دجرت العقلا الامن لا عبرة بما بر
وانما كثر واما الاشراك حيث دعوى مع الله الهاء اخر
ونسبة بعض الحوادث الى غيره كنسبة الجوس الشر
الى هرمن والنصارى يسيون بعض الانار الى الاضياء
كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان تقول لا اعتراك بعض
الهناء وكسبة الصايون بعض انار الى الكواكب
تعالى الله عما يشركون واعترف لكل بان خلق السموات

والارض والالهية الاصلية لله تعالى يتناولون
سالمهم من خالق السموات والارض ليقولوا لله هذا
الاعتراف بما ذكر كان ثابتا في فطرته من مبدء
خلقه قد جعلت عليه غفوة لم يزل بها فاقترع بها
للذين خيفوا فطرة الله التي فطر الناس عليها
لا تبدل خلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر
الناس لا يعلمون ولكن الاعتراف بما ذكر ثابتا
في فطرته كان المسموع من الانبياء المبشرين عليهم
الصلوة والسلام دعوا الخلق الى التوحيد شهادة ان
لا اله الا الله ان يشهدوا ان الخلق لها واحد
في شرح المقاصد حقيقة التوحيد عند المتكلمين
اعتماد عدم الشريك في الهية وخواصها وتزعم
لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدر ما يقوم بنفسه كلها من فروع
الهية ومعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الهية وجوب
الوجود ثم نفى الشراكة في الهية ثابت غفلا ونسأ
وفي استحقاق لعبادة شرعا **انما** وما امر
الا للعباد والها واحد الله الا هو سبحانه عما يشركون
ثم العفايد يجب ان تؤخذ من الشرع الذي هو الاصل
وان كما يستغل فيه العقل والافعال اثبات الصانع
وقدرته لا يتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة
وكما هو متوقف من حيث الاعتماد على الله تعالى

اذ لم يقترع ما يقترعها الكتاب والسنة كانت
بمنزلة العلم الا لله للفلاسفة فحينئذ لا عبرتها
على ما ذكره المحققون انتهى الفاضل ابراهيم
الكردي في سلك السداد اليه الاول في اثبات
توحيد الصفا المقتضى لوجوب الافعال مع اثبات الكسب
بأن الله تعالى لا يخلو قنول وبالله التوفيق
لمسائل صلوات الله وسلامه عليهم على الدعوة الى
كلمة الله الا الله في **وما ارسلنا من رسول الا**
ايحييه الله لا اله الا انا فاقول وقد بينا في انبياء
الانبياء انما يذللون فها على فصول الهية على الله
تعالى حقيقة وانها مشتملة على نفى اثبات وخلق
منه يتبين من بين يديه بينهما الحكم فهي في الحقيقة
جنتا سميان والتقدير لا اله الا الله اي لا مستحق
لان يعبد خدا الله وقد بينا في انبياء ان هذا
رجح من تقدير المشهور لا اله موجود الا الله صفا
ومعنى فصول الانبياء على اختيارها لله مع خصية
نفي من له ووجه افادتها الفصول وان النبي
هذا دخل على محكوم به الذي هو اله المنسوب
في احد مقدر الوقوع في سياق النفي فاذا اخرج من
احد الله باولا فاعتبر انعدام الحكم بين الطرفين
بالنفي والاثبات صار الله مثبتا لله الهية وما
عداه منقيا عنه الهية وهو المراد بالفصل فكله
لتوحيد الله لغة على ان الله تعالى هو الذي لا يحصى

قال

لأنه وجبه الصفا بالافسية النتيجة الصحيحة
مصادقة بالانفلاق من المبدأ حتى الوصول الى
منصود بالذات خفية بغير طوى ذكر المقدمات اللازمة
و لا غير اللازمة اشارة الى ان غير السوسي ايضا
وفي خاطره خاطره الشيخ السوسي ان الشيخ السوسي
رحمة الله اشرده فقط وان كما قل استخرج و
تفصيل فمطره الشيخ صورة الاله ازيد منه من وجه
دلالة كلمة التوحيد منطوقا على قصر الانوئية
على الله تعالى قصر حقيقة التقدير الرابع الاية صياغة
ومعنى على تقدير غيره على انه سوسى رحمة الله
باريها على كماله مشرفة تضمن توحيدكم
وان لا يمكن على تفصيل ما ذكره الشيخ رحمه الله
حيث قال الشيخ محمد بن ابي في شرحه ما نصه ان هذا
من الفواعل الربانية التي هي الله تعالى على الشيخ ولم
يسبقه اليها احد من المتقدمين ولا من المتأخرين
وفي حقه توحيد في كلمة واحدة وقد اشار الشيخ
في هذا في خطبة شرحه حيث ان ثم ختمها
بـ تعقيد بنى لم نره سمي به احد غيرنا الى اخره
ما باعتبار ما سطه منه في يقينه انه مرجع تحت
معنى الكلمة المشرفة وان يقينه ما يدخل تحت
الاستقضاء ونقصها تحت الافتقار فمسلم انه لم يسبق
وا ان الكلمة تتضمن التوحيد كله فقد ذكره
غيره كاشيخ الجعدي الله تعالى فاسم في شرحه

قال العلامة الشيخ
في كتابه في تفسير
القرآن الكريم
في تفسير قوله تعالى
و لا اله الا الله
محمد بن ابي
في شرحه ما نصه
ان هذا من الفواعل
الربانية التي هي الله
تعالى على الشيخ ولم
يسبقه اليها احد من
التقدمين ولا من
المتأخرين وفي حقه
توحيد في كلمة
واحدة وقد اشار
الشيخ في هذا في
خطبة شرحه حيث
ان ثم ختمها بـ
تعقيد بنى لم نره
سمي به احد غيرنا
الى اخره ما باعتبار
ما سطه منه في
يقينه انه مرجع
تحت معنى الكلمة
المشرفة وان
يقينه ما يدخل
تحت الاستقضاء
ونقصها تحت
الافتقار فمسلم
انه لم يسبق
وا ان الكلمة
تتضمن التوحيد
كله فقد ذكره
غيره كاشيخ
الجعدي الله
تعالى فاسم في
شرحه

الضاد في تفسير
القرآن الكريم
في تفسير قوله تعالى
و لا اله الا الله
محمد بن ابي
في شرحه ما نصه
ان هذا من الفواعل
الربانية التي هي الله
تعالى على الشيخ ولم
يسبقه اليها احد من
التقدمين ولا من
المتأخرين وفي حقه
توحيد في كلمة
واحدة وقد اشار
الشيخ في هذا في
خطبة شرحه حيث
ان ثم ختمها بـ
تعقيد بنى لم نره
سمي به احد غيرنا
الى اخره ما باعتبار
ما سطه منه في
يقينه انه مرجع
تحت معنى الكلمة
المشرفة وان
يقينه ما يدخل
تحت الاستقضاء
ونقصها تحت
الافتقار فمسلم
انه لم يسبق
وا ان الكلمة
تتضمن التوحيد
كله فقد ذكره
غيره كاشيخ
الجعدي الله
تعالى فاسم في
شرحه

الذي

لعقيد ابن الحجاب اني... وعموم تعلق العقيدة
والارادة... في البركوي في الطريقة وقد
الله يتكاسب الاسباب وقد جرت عادة في الدنيا
والاخيرة على ربط الاشياء بالاسباب الظاهرة فان
للنبات والجماع للولد والحيث لفتح النار وقد
... وتلك اجنة اليه اورثوها بما كنتم تعلمون
ام جعل الثمن كالفجار فان لم تزل هذه الوسوسة
بامثال هذه الاجرة وتعود ايضا بان الاعمال
فلا تفقد على مخالفة تقديراته فان قدر لنا الاعمال
الصالحه والسعي اليها حصلت اعمال وارثه يقد
استحال وجودها فخر مجبورون على العمل والترك
فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان
خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد
اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل
من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود
في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق
ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها
خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال
العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته
وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم
صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع
ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه
في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

زيد هل يكون له ان يقول لزيد فعلت لعلك
وان اردت ذلك وكاتبك اياه فان عمر وافعله باختياره
وارادته لا لاجل علم زيد وارادته وكتبه فلا يتصور فيه
الجبر فكذلك انما نحن فيه فقدر وكن من الساكنين وهذا
هو لها ضمن هذه الوسوسة ويغني قول السلف
لا جبر ولا تقوّل ولكن امرين الامر من
تعالى لا بشيء القابل بالجبر المتوسط اعني كون
افعال العباد باختيارهم من الله تعالى ولكن
الاختيار من الله تعالى بل اضطرار وتختارون
في افعالنا مضطرون في اختيارنا وهذا معنى الجبر
المتوسط فلا يحصر من هذه الوسوسة وهو مخالف
لقول السلف اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة
فان منع في وجود اختيار اضطراري وانما قولهم
ان يكون للاختيار اختيار قديرا ويتسلسل تقوّل
باختيار الله تعالى بجوابه جوابه وحله ان الاختيار
ان قد صدر واصالة فلا بد له من اختيار مقارن له
سابق عليه بالضرورة **واما** ان كان ضارفاً تبعاً
فلم يكن اختيار المقصود اختياراً لنفسه ضمناً
والتزاماً يشهد له الوجدان والتوجّه بلا مرجح
جاء عند المتكلمين في القائل المختار فيجوز ان تتعلق
الارادة بشيء بلا مرجح ولا داعي لانه ان يتعلق
لارادة لا بد له من مرجح فان كان من خارج يلزم الجبر
وان كان من نفسه ينقل الكلام اليه انه بالاختيار

فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

فلا يفيد الفعل والقال فقل ان الله تعالى وان خالق افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتقوّل من التصديق والطاعة واليها لكن ليس لها وجود في الخارج حتى يختار الى الخلق وتعلقها اذا خلق ايجاد فعلها يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون يدها خالقها وقد جعلها الله شوطا عاليا وظلها افعال العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمر ويوما من الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل يكون عمر وفي فعله مجبور ان

والمفاد ان العلم لا يلزم الدور ولا التسلسل ولا
اجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم القبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كالمشرح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة تفرق وقت الارادة وان نسبتها الى القدرين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا التصد
يمكن ان يقع بها ذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعد. فلا بد تخصيصه بالوقوع دون صدقه وفي هذا
الوقت دون غيره من محض تنقيذ لك اية لذاته حتى
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويتسلسل هذه الارادة
ولا يلزم من تعلقها لذاتها الى عدم انفارها الى مح
سار كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلقها
لذاتها الى من غير واسطة ومن غير موجب على ذات
الفاعل لا ينافي اختيار الفاعل ايتها **قوله** فادركه
في امر عرف نفسه وقد رتب هذا الفاضل التخصر
حيث دفع الدور والتسلسل بقوله تعلقها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمستخلصين اطلاقا
ولا املا فيهما وهذا لا ينافي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلقها على وفق تعلق العلم الا في كمال
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وادارة فقط **بذلك** في رتبة المقام اذا لا

والمفاد ان العلم لا يلزم الدور ولا التسلسل ولا
اجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم القبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كالمشرح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة تفرق وقت الارادة وان نسبتها الى القدرين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا التصد
يمكن ان يقع بها ذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعد. فلا بد تخصيصه بالوقوع دون صدقه وفي هذا
الوقت دون غيره من محض تنقيذ لك اية لذاته حتى
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويتسلسل هذه الارادة
ولا يلزم من تعلقها لذاتها الى عدم انفارها الى مح
سار كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلقها
لذاتها الى من غير واسطة ومن غير موجب على ذات
الفاعل لا ينافي اختيار الفاعل ايتها **قوله** فادركه
في امر عرف نفسه وقد رتب هذا الفاضل التخصر
حيث دفع الدور والتسلسل بقوله تعلقها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمستخلصين اطلاقا
ولا املا فيهما وهذا لا ينافي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلقها على وفق تعلق العلم الا في كمال
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وادارة فقط **بذلك** في رتبة المقام اذا لا

اعتبار لم يلزم لاسباب كاعلم في موضعه وتوضيحه
وبعضه قول الفضل البركوي منقوض باختيار
الله تعالى وقوله جوابه اية لا يلزم لاختيار
الله تعالى اختيار اخر غيره يخصه لا من خارج لتسليم
الاجاب ولا من نفسه ليلزم الدور والتسلسل وكذا
لا يلزم الاختيار القيد اختيار اخر كذلك بقياس
نحو الشاهد الغائب جواز عكسه وبمسئلة الروية
اذ حصل من حيث الوجود لا يتبدل في الشاهد والغائب
ولعله في مسئلتنا مطلقا اية سواء كان الفاعل
اختيار القديم او حادث كون الارادة لا تحتاج في
تعلقه لذاته الى محض اخر مطلقا اية لا من نفسه
ولا من الخارج لتجوز المتكلمين بعلق الارادة بشي
من غير محج وداع في الفاعل المختار والمطلق
يقرب في المحل فيقبل ما يقال وان كان المخرج من نفسه
فينقل الكلام اليه الى اخر ما قلوه فلهذا في البركوي
حيث جواب البعيد من قريب فافاد وحقق فوفق
فجاد في صورة المحل الى قوله فلا يرد والخواتم ليس
عليه ايراد ثم اختيار القيد المعبر عنه بالعلم المعبر
كما قال تبرؤي بوجوب في الخارج ولا ضرر في خروج
ما يقبل الوجود الخارج من الاستناد الى القدرة
عند محققين من اهل السنة فهو من صفات
الاحوال للعباد موجودة ولا معدومة كالانعام
والاصدار وسائر الغايات الصادقة للقدرة لا وجود

والمفاد ان العلم لا يلزم الدور ولا التسلسل ولا
اجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم القبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كالمشرح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة تفرق وقت الارادة وان نسبتها الى القدرين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا التصد
يمكن ان يقع بها ذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعد. فلا بد تخصيصه بالوقوع دون صدقه وفي هذا
الوقت دون غيره من محض تنقيذ لك اية لذاته حتى
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويتسلسل هذه الارادة
ولا يلزم من تعلقها لذاتها الى عدم انفارها الى مح
سار كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلقها
لذاتها الى من غير واسطة ومن غير موجب على ذات
الفاعل لا ينافي اختيار الفاعل ايتها **قوله** فادركه
في امر عرف نفسه وقد رتب هذا الفاضل التخصر
حيث دفع الدور والتسلسل بقوله تعلقها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمستخلصين اطلاقا
ولا املا فيهما وهذا لا ينافي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلقها على وفق تعلق العلم الا في كمال
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وادارة فقط **بذلك** في رتبة المقام اذا لا

[illegible]

والله اعلم بالصواب

كتاب الطريقة ومن جملة من وافقهما من المحققين
 العلامة ابن أبي شريف في شرح المسألة عند ذنب
 أقسام المستحيل ونقايضها حيث والمستحيل
 ثلاثة أقسام مستحيل لذاته وهو المحال عقلا فيجمع
 مفقذين والفتنين ومستحيل عادة لا عقلا كالظنون
 ابن الإنسان ومستحيل عرض وهو ما امتنع وقوعه ليعاقل
 بأرادة الله بعدم وقوعه فلم يأخذ في تعريف المستحيل
 عرضي فعلق علم الله بعدم وقوعه حيث لا يصلح تعلفه
 أن يكون سببا لكونه تابعا للعلوم وقال ابن الكمال في
 رسالة المذكورة وينبغي لك ذلك من قول الفهبا
 في ثبت الطلاق حيث فالو لا يقع الطلاق بآب طالق
 في مشيئة الله وبيع بآب طالق في علم الله لا العلم
 تابع للعلوم بمعنى أنه لا يتلقا به إلا بما فلا يمكن
 تقنو وقوع شيء لعلمه لأن المتبوع لا يكون تابعا لجملة
 مشيئة المبرأة فإنها متبوعة ووقوع الكائنات
 تابعة لها ليس لأو هذا هو السر في كون التعليق بالمشيئة
 في بأرادة متعارفا دون التعليق بالعلم وفيه رد على
 ما سبق لبعض الأقسام ككتاب التوضيح وذلك لأن
 مشيئة الله تقا أي أراة متعلقة ببعض الممكنات
 أي الموصوف بالأمكان الخاص دون بعض الموصوف
 بالأمكان العام فاما علمه تقا فتعلق بجميع الممكنات
 ولحقنا إلى هنا كلامه أن لا دخل ولا تأثير لما ذكره
 في العرف المذكور أي في عرف الفهبا لأن ذلك لا يلزم

Handwritten marginal notes in Arabic script at the top of the right page.

عرفنا هل التوحيد والقياد وبالحكمة الثابتة عندنا
ان ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة لكن كون ذلك
بسبب علمه وتقديره فلم يثبت بل يقول عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم
وهذان التابيع ان لا يؤثر في المتبوع لا يجابا ولا منفا
ولا يقع كسرام الامالة والتبعية ويزيدك وضوحا
ان ما علم الله عدم وقوعه كما يمان الى جهل مثلا الذي
هو المستحيل الغرض لا يخرج عن الايمان الذاتي لا متعلق
الانفلا عن الايمان الذاتي الى الاصلح الذاتي بل هو
يمكن ايمانه بعد ما علم الله تعالى وقدر قوته على الكفر
مقدور له للزم المحذور المذكور قطعاً فان قلت
اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا متع
وجود ما علم عدمه قلت لان موجب تلك الاستحالة
هو ان لا يقع ما علم الله عدم وقوعه لان لا يمكن
ذلك فان قيل ليس الاستحالة ولو بالغير مانعة عن
كون الممكن لذاته مقدوراً للبعد قلت لا كيف وما
مقدور الا وهو متع بالغير قبل تعلق قدرته به تعالى ضرورة
ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب
اي لزوم بالارادة وفيما لذلك الوجوب السابق ويلزم
امتناع الطرف الاخر **الحاصل** لو لم يكن الممكن الذاتي مقدور
للمكلف لما حصل التكليف مرة وقدما ونحوها وجه الرد
على الامام البصائر والامام الغياثية قيل في النفي المذكور
تفسير قوله **فلنزيلكم القرآن** فرتم من الموت ونقل

Handwritten marginal notes in Arabic script on the right side of the right page.

Handwritten marginal notes in Arabic script at the bottom of the right page.

Handwritten marginal notes in Arabic script at the top of the left page.

حيث قال فانه لا يدل كل شخص من خلق الله وقيل
في وقت معين سبق الفضا وجرى القلم انتهى
حيث قلنا لا يدل كل من خلق الله في وقت معين لا
سبق القضا لا انه تابع للمقتضى وانما قلنا انه تابع
للمقتضى لانه تابع للارادة المتابعة للعلم التابع للمعلوم
وهو مقتضى بل لا يقتضي لترتب الاسباب ومقتضى
بحسب القادة على مقتضى الحكمة انتهى والذي
ظهر من هذا السياق ان عدم دخول بعض المستحيل
نعم من امكانيات الذاتية نحو ايمان الى جهل
تحت القدرة والشمع مع كونه من العراض الوجودية
مؤمن قبيل امتناع الشيء لغيره واما عدم دخول الامر
الاعتبارية باسرها من قبيل امتناع الشيء بنفسه
وصحافي المستحالات الذاتية متحقق الامتناع بنفسه
من دخول تحت القدرة فكذلك يظهر ان من المستحالات الغريبة
قسم تقوله الامتناع التام من دخوله تحت القدرة
على ان تعلق القدرة والارادة للعدوما المستحالة
حاردها صلوحي فكيف بالمنع وجوده اي
بالعدم امتنع وجوده في الخارج ابد افلا تعلق
القدرة تحت الامتناع صلوحي **والسائر** في التبع
عند قول المتن ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات
المتجاوز للقدرة الخ وعند تعريف الشارح الغير واني
بقوله وهي صفة يتاقي بها اتحاد كل ممكن **فان قلت**
هذا التعريف شكل من ثلاثة وجه الاول ان مقتضى

Handwritten marginal notes in Arabic script on the right side of the left page.

Handwritten marginal notes in Arabic script at the bottom of the left page.

فلو كان الوجود في وجود كل ممكن وذلك غير
 صحيح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
 فحين التأثير فيه انتهى واذا لم يدخل تحت
 الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بفضل
 ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
 عينا او عرضا اما ان يكون وجوديا او اعتباريا
 فالعين والعرض بقسميه تحت عموم القدرة عند طائفة
 من العلماء حيث ان ما عدا الواجب والمستحيل الذي
 الممكن المراد في الجائز وما استحال من الممكنات
 الاخرى وهم المحققون منهم العرض الاعتباري ليس
 من قبيل الممكن بل من قبيل المستبعد فيكون ذلك
 المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له فرض بل
 ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي عن صل وما
 لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
 واتحاد فلا يكون داخل تحت القدرة والصنع والمعل
 المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
 بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالاخرى الوحدية
 الى استحالة وقوعها التعلق علم انه تعالى وارادته بغير
 وقوعها كايما اني جعل واي حب وفرعون على
 الصحيح يعني استحالة هذه الفاعل تعلق علمه
 وارادته تعالى بغير وقوعها لعدم مكانها الذي
 بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
 استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

فلو كان الوجود في وجود كل ممكن وذلك غير
 صحيح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
 فحين التأثير فيه انتهى واذا لم يدخل تحت
 الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بفضل
 ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
 عينا او عرضا اما ان يكون وجوديا او اعتباريا
 فالعين والعرض بقسميه تحت عموم القدرة عند طائفة
 من العلماء حيث ان ما عدا الواجب والمستحيل الذي
 الممكن المراد في الجائز وما استحال من الممكنات
 الاخرى وهم المحققون منهم العرض الاعتباري ليس
 من قبيل الممكن بل من قبيل المستبعد فيكون ذلك
 المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له فرض بل
 ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي عن صل وما
 لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
 واتحاد فلا يكون داخل تحت القدرة والصنع والمعل
 المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
 بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالاخرى الوحدية
 الى استحالة وقوعها التعلق علم انه تعالى وارادته بغير
 وقوعها كايما اني جعل واي حب وفرعون على
 الصحيح يعني استحالة هذه الفاعل تعلق علمه
 وارادته تعالى بغير وقوعها لعدم مكانها الذي
 بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
 استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

فلو كان الوجود في وجود كل ممكن وذلك غير
 صحيح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
 فحين التأثير فيه انتهى واذا لم يدخل تحت
 الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بفضل
 ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
 عينا او عرضا اما ان يكون وجوديا او اعتباريا
 فالعين والعرض بقسميه تحت عموم القدرة عند طائفة
 من العلماء حيث ان ما عدا الواجب والمستحيل الذي
 الممكن المراد في الجائز وما استحال من الممكنات
 الاخرى وهم المحققون منهم العرض الاعتباري ليس
 من قبيل الممكن بل من قبيل المستبعد فيكون ذلك
 المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له فرض بل
 ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي عن صل وما
 لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
 واتحاد فلا يكون داخل تحت القدرة والصنع والمعل
 المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
 بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالاخرى الوحدية
 الى استحالة وقوعها التعلق علم انه تعالى وارادته بغير
 وقوعها كايما اني جعل واي حب وفرعون على
 الصحيح يعني استحالة هذه الفاعل تعلق علمه
 وارادته تعالى بغير وقوعها لعدم مكانها الذي
 بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
 استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

توجد بالوجود الخارجي سوا سميها مكنيا او متعنا
 والفرق واضح بين الممكن الذي في عالم الامكان
 وبين المستبعد الذي في عالم الامتناع. **اما**
الجواب بان القدرة صالحة للتعلق بالايدي في
 الوجود من الممكنات لا يصلح جوابا بالامتناع وما
 الممكنة **اما** المستبعد فلا ان لو كانت القدرة صالحة
 للتعلق بها لصلح التخيير وهذه عملا بخبر اذا كان المراد
 من التخيير هو السلب للتخيير ومتعلقة بفتح اللام
 وهو المكون بفتح الواو والتشديد وتفتح لا يقبل التعلق
 راسا ولا ولا اخر فلا صلاح اذ لا يتخير لان انتفا
 لتعلق الموضوع بفتح اللام يستلزم انتفا التعلق
 المحضوب فتم الصلاحي يصلح لان يتعلق بالمقدور ما
 لم يكنه باسرها قبل تجيز القدرة ايها فاذا
 تعلق بالتخيير تجوز المقدور بها على انه لا يبر من انتفا
 التعلق بالايدي حيث كان التعلق اعظم من ان يكون بالايدي
 بطلان تقييدهم بتأثير قد تم في هذا القسم ايضا ان
 كان التأثير عام من جهة النتيجة من جهة الابرار و
 بهذا علم ان التعلق التخييري للقدرة عند تحقق
 الماتريدي في تصحيح وجود المقدور لا الخلق هو اي
 الاشاعة وبغيرها ولا يقع مذهب بغير مذهب
 الغول ابرهان لم يخصص تأثيره تعالى بالابرار
 دون غيره ونحن لا نخصص ولا نخصص اي لا نخصص
 التأثير بالابرار ولا نخصصه بالممكنات من جهة الابرار

به المضم بل من جهة اخرى كما مر حيث لا يمتنا ما التزمه
 المضم ومن عناه ان يقيم التاثير من جهة الارادته
 الرهان فلا يقدح اسكال ابن ابي السراخ على المضم
 في الطريقة سيما لا يقدح مذهب مذهب وهذا خيسه
 ليس تخصيصا للمعومات الدالة على ان الله تعالى لا يخلق
 شيئا لان المعدوم ليس بشي عندنا فلا تخصيص لا يقدح
 التمول ولا يمتول اذا وسملت القدره والاراده لا
 الاعتبارية وهما صفتان لا يروى من لازم الاثر والوجود
 الاثروي لا توجد في الخارج ابد الزوم اجتماع الوجود
 والوجود وهذا خلف فلا تخصيص ولا ابطال
 للتعميم فانت ترى قد اضل اسكال ورفع الایجاد
 والدور والتسلل مطلقا فان قيل جعل اختيار
 العبد وارادته الجزئية من صفات احواله التي هي
 واسطة بين المعدوم والصرف والموجود التفرقة
 بقیة اخواتها من العلم والقدره والعلام التي
 من افعال الوجودية المحضة ترجع بلا مرجع وانبات
 امر من غير موجب ومقتضيه فاما ان جعل لها
 اعتبارية او طها وجودية اطرد الباب **قنت**
 كون رفع الجبر اصلا لا يحتاج من جانب العبد الى
 جعل ارادته فقط من الامور الاعتبارية لا الى جعل
 ترجيح ظاهر لغير العبد والمباير ولكون الوجود في
 جعل اختيار العبد وعزمه امر اعتباري يادون غيره
 من صفاته لا الضرورة تنقذه بقدرها من صفاته

فمنه

الترجيح بلا مرجع كما مر عند المتكلمين في الفاعل المختار
 مطلقا خلافا للفلاسفة وهذا بالظن لبعض المتكلمين
 الذين لم يصبوا بالجبر الوسيط الذي قاله الاشعري
 وبقا على مذهب الفايدين به فالصفات المذكورة للعبد
 كلها هي من جهة واحدة فاداة فان قلت اذا ارادة العبد
 من صفات احواله المعنوية لا يجوز ان يدخل تحت القدره
 والایجاد كصفات المعانيه **قنت** قال الشريف كذا سحر
 الارشاد ما مضى اختلف العلماء ما اذا خلق الله ذاك
 جوهر علما وزعم من ذلك كونه عالما هل الفاعل صنع
 المعنى والحال اللازمة او فعل المعنى فقط والمعنى هو
 الذي اقتضى شئ من الخال ايه هل الصانع خلق العلم وعلمه
 اقتضى المعانيه مثلا قد ذهب بعضهم الى ان المعنى
 وسخال مفذوران تدبيرا واستدوا على ذلك بيان
 فالو قد قام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته
 والقول بان المعنى يوجب مكاما يقتضيه يوي الى
 ابطال التعميم فبطل القول به ومن المستكبر من قال
 الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال انتهى **قنت**
 والقول بان الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال
 موقوف مقام الجواز تكون الشئ والتشبيه بغير
 جعل جعل في الاعتبار لان الشئ لا يتوقف لجعل
 الخالق الا بحسب الوجود الخارجي ولذا قالوا لما
 صيات غير مجعولة ولا ضرورية ذلك لان العالم
 موجود في الخارج وكل موجود في الخارج يحتاج في

ما قيل من ان الله تعالى لا يخلق شيئا لان المعدوم ليس بشي عندنا فلا تخصيص لا يقدح التمول ولا يمتول اذا وسملت القدره والاراده لا الاعتبارية وهما صفتان لا يروى من لازم الاثر والوجود الاثروي لا توجد في الخارج ابد الزوم اجتماع الوجود والوجود وهذا خلف فلا تخصيص ولا ابطال للتعميم فانت ترى قد اضل اسكال ورفع الایجاد والدور والتسلل مطلقا فان قيل جعل اختيار العبد وارادته الجزئية من صفات احواله التي هي واسطة بين المعدوم والصرف والموجود التفرقة بقیة اخواتها من العلم والقدره والعلام التي من افعال الوجودية المحضة ترجع بلا مرجع وانبات امر من غير موجب ومقتضيه فاما ان جعل لها اعتبارية او طها وجودية اطرد الباب قنت كون رفع الجبر اصلا لا يحتاج من جانب العبد الى جعل ارادته فقط من الامور الاعتبارية لا الى جعل ترجيح ظاهر لغير العبد والمباير ولكون الوجود في جعل اختيار العبد وعزمه امر اعتباري يادون غيره من صفاته لا الضرورة تنقذه بقدرها من صفاته

فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته

وجوده إلى صنع صانع له قدره وشره بنفسه فيطر
مذهب الدهري في الاعتباريات مما لا وجود
لها في الخارج وإذا كان كذلك انتفى عنها القضا
عليه ومن هنا جاز تكون العالمية وانتشارها بلا
عمل ومدخل من الغير وتقع قول بعض المحققين من
المستكلمين أن الصانع يفعل المعنى أي صفاً
ذلك الجوهر صفة أحواله المفقودة من مقتضا
أيما وليس المراد من الاقتضا التكون والضم لأن
المعنى لا يكون إلا ما يضع مفهومه الآخر للمعنى أن
المعنى يصير مودياً أو مفضياً إلى أن ينشأ ويكون
يسببه شيء آخر كالعالمية بسبب العلم فالعالمية
ليست داخل تحت صنع صانع المعنى على التصق ولا
تحت صنع المعنى بالاتفاق لا يقال أن التولدات
أيضا تنسب عن غير ما فهم كانت داخل تحت الإيجاد
وإن تكن صفة الحال كذلك لا نأخذ المتولدات
كلها أمور وجودية فيعلق بها الإيجاد ضرورة
إجماع النشأة الاعتبارية ففهمه وقوله الانتاج
بالإبطال غير صادق إذا اعتباريات من المستفاد
الوجود والقدرة والإرادة إنما يتعلقان بالقدرة
الممكن الوجود فكيف عدم تعلقها بما لا يدخل
تحت الوجود يكون إبطالا لعدم تعلق القدرة وإرادته
والفاضل الحيالي على النونية للفاضل خفيلا
عند الماتر الله تعالى في فعل العباد وما يظن

فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته

فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته

تولده ما نفعه فإن ما علم الله تعالى وجوده وإرادته
فهو واجب الصدور وما علم الله تعالى عدمه أي مع عدم
الإرادة فمقتضى الصدور ولا جاز لا انقلاب ولا
قدرة على الواجب والمقتضى لا تسلط لها شيء
توالت في وشارحه الغير واية ومن غير غرض
فإن الماتر هذا أن قدرت أن شيئا من الحيثيات يؤثر بطريق
أي قوة التي اقضته ذاته نعم والامر كذلك ولكن لم
تقل ما أقوله وأما أن قدرته مؤثر بقوة أو دعمها
أي جعلها الله فيه كما زعمه بعض الجهلة ولا خلاف
في كونه من غيرهم من زعم أن ما مؤثر بقوة خلقها الله تعالى
فيها ولو زعمنا أنها مؤثر وبمعها كثير من المؤمنين
وفي كونه بذلك خلاف قول الله لا يغيره ولا يغيره
مستقر في تجاده بعض الأفعال إلى الوساطة يتوقف
عليها التأثير وهي قوة خلقها الله تعالى في الأسباب العادية
لأنها لها من وجوب استغنائها وقول ولا قبل
رد الكودي عليهم بلا دلة الواضحة أما كونه تعالى مستغنيا
فمسلّم كونه محتاجا إلى واسطة فيكون ذلك لا يلزم ذلك
لا في الصورة الأولى ولا في الثانية الأعلى مدعي استغناء
نعم قوله الغير واية فإن الطبايعيين مع اتفاقهم على نسبة
التأثير فيهم من زعم أن النار مثلا مؤثرة في الأفرق
بطبيعتها لا خلاف في كونه لأن اعتقاد الصابعيين
أن صانع العالم في الطبايع الأربعة وما فوقها أصل
لسنة أن صفة الأخرق طبيعة للبار أي قوة خلقه

عنه

Copyrighted material

للفساد لكن لا تؤثر الا ان اشأ الله لكيفية ما اشأ الله
كان وما لم يشأ لم يكن لا يستغلا كما زعم بعضهم
حتى يلزم الكفر وان القول من ان يكون المراد بالطبيعة
اي الخاصة المودوعة في الاسباب بخلاف الله تعالى
لا يستغلا وان من يكون المراد بان صانع العلم في
الطباع الاربعية مع لزوم الكفر صريحا بكتابهم
الخالق الباري تعالى مع قولنا لا خالقه غيره وقول
سرد كلام اهل السنة خشوا كلام الضالين
من حيث شبه التأثير من الحاقة ليس ان كان
تقريبا او ذوقا كل او خلط بين الصانع بمعنى طبيعة
الشيء التي هي الخاصة الموضوعية فيه قال الشيخ
ابراهيم انكردي مدني من الحرم النبوي ر عليهم
في مسلك السداد ما يقضيه ومن قولنا اي السنوي
رحمة الله تعالى ان من قال ان الاسباب تؤثر بقوة
او دعيا الله فيها فهو فاسق مبتدع وفي قوله تعالى
انما هي ان اراد التأثير بالاستغلا هو قول المعتزلة
فقد نفل الخلاق في كفر المعتزلة والاضحى في الاعلام
بقواطع الاسلام للشيخ ابن حجر الهيتمي عدم التكفير
لكنه خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة واجماع
السلف من نفي الاستغلا لكيفية لا خالق الا الله لا
شك في كونه بدعة وقولا باطلا وان اراد التأثير
مطلقا بجهة التأثير باذن الله وتمكينه وعونه من غير
استغلا لما اتفقته الحكمة مع السني عنها فهذا

لا يرى

لا يرى مصادم لمفهوم الكتاب والسنة فان القول
بان التأثير باذن الله تعالى لا يستغلا قد بين
انه لا يتناقض في توحيد الافعال وان الله خالق كل شيء
وبين ان فعل الخلق بالاسباب انما هو رعاية للحكمة
جودة ورحمة لا للافتقار اليها فلا يناقض في الحق
تعالى هو قول مثبت للتوحيد والحكمة اذ فيه اثبات
الكسب بالتأثير باذن من غير احتياج الى تخصيص
لعموم الدالة على ان الله خالق كل شيء فهو قول جامع
بين الشريعة والحقيقة جمعا صحيحا يشهد بصحة القول
بشيء والفعل السليم بين ارض الشبهات المورودة في
صوت الادلة والبراهين فلا وجه لبتدع قائله
فضلا عن التكفير بل قائله هو المتيقن بان يكون المتبع
للسنة في هذا الباب كاملا فانه المنهج الثبوت بين
من في افراط وتفریط كما بين ذلك لكل ذي طالع
لغايب من المصنفين والقول بنفي التأثير باذن الله تعالى
قول مخالف للكتاب والسنة واجماع السلف والعقل
السليم فهو قول بدعي ودعوى مقبولة وبالله التوفيق
ينيل كل مأمول ثم قول السنوسي رحمه الله وما نقل
عن امام الحرمين من ان القدرة الحادثة تؤثر في الا
فقال لكن لا على سبيل الاستغلا بل على اقدار قدر
الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصلح القول به ولا
تقليده في ذلك لفساده قطعاً وعدم جريه على السنة
عقلاً ونقلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا

القول **اما ان يكون** من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي
 يتكلم به ولا فان كان الاول لزوم عنه تعلفها بالفعل
 اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان
 الموجود هو الله تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل
 وفوضت ان الله تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته
 وكلا الامر من محال ولا يدفع محذور ما لزوم من الخرج و
 الغلبة في الثانية **قوله** ان تأثيرها انما هو على وفق
 ارادة تعالى لان التأثير اذا قدرنا ان الله صفة
 نفسية للفطرة الحادثة لم يكن ان يتوقف توريثها
 على شئ اصلا وان كان التاثير هو ان التأثير ليس بصفة
 نفسية للفطرة الحادثة لزوم ان يتقرر في معنى يقوم
 بها ويوجب لها التأثير ونفعل حينئذ الكلام الى
 ذلك المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك ايضا
 من صفة نفسية او لمعني فامره ويلزم التسلسل اقيام
 المعنى بالمعنى انتهى **قول** وبالله التوفيق كلام الامام
 فيه التصريح بان الفطرة الحادثة تؤثر في مقدورها
 وان فعل العبد بتقدير الله ما دله **وحاصله** ان قدر
 العبد تؤثر فيما تعلقت به مشيئة اذا اشاء الله تعالى على
 الاستقلال وفيه التصريح بان المعتزلة قالون بالحق
 بانفراد العبد بخلق فعله وان فعله ليس بتقدير الله
 وان العبد اذا عصي بترك ما مودا وفعل ما شاء
 فقد انفرح بخلق فعله والله لا يريد ذلك فقدم
 لئلا الله ما لا يكون من المأمور ويكون ما لا يشاء

من المأمور

من المأمور هذا فرق واضح يظهر بكون قول الامام
 جازيا على السنة بخلاف قول المعتزلة فان قوله
 مضاد لمقتضى قوة الايمان وتصرف ما تشاؤون الا
 ان يشاء الله **وقول الامام** موافق لذلك فان القدرة
 عرفوها بانها صفة تؤثر وفق ارادة وان لم يشاء الله هذا
 قدرة العبد تؤثر وفق ارادة وان لم يشاء الله هذا
 باطل وعند الامام قدرة العبد تؤثر وفق ارادة
 اذا شاء الله ذلك والافلا تأثير لها اصلا وهذا
 ومقتضى موافق للكتاب والسنة واجماع السلف
 وكان من انكر عليه لم يميز بين قوله وقول المعتزلة
 اذ بعد التميز بالفرق الذي ذكره الامام يظهر لكل
 متأمل غير مستقر على التقليد ان قول الامام جازيا
 على قواعد السنة وان قول المعتزلة مخالف لها
واما ما ورد التسوي على من ان القدرة الحادثة
 دنة اما ان تكون من صفة نفسها ايجاد الفعل
 الذي تعلقت به او لا **الجواب** ان يقول ان اردتم بها
 من صفة نفسها ايجاد الفعل انها تؤثر على غير وفق
 ارادة العبد التابعة لارادة الله تعالى اي ان اردتم
 انها تؤثر على وفق ارادة العبد وافقت ارادة الحق
 تعالى ولا يختار انها ليست من صفة نفسها ايجاد
 الفعل كذلك وقولكم فيلزم حينئذ ان تقتقد
 الحق فيقوم بها ويوجب لها التأثير الخ قلنا
 لا يلزم ذلك لانها عندنا صفة تؤثر وفق ارادة

فلا يحتاج الا الى تعلق ارادة العبد بالسابعة لا ارادة
 الله تعالى بالفعل وتعلق الارادة بالفعل نسبة بين
 الارادة والفعل المقدور لا يقف قائم بالقدرة
 فلا تسلسل ولا قيام للمعنى بالمعنى وان ارتمى بها
 من صفة نفسها ان تؤثر في اتحاد الفعل الذي تعلقت
 به مشيئة السابعة لمشيئة الله تعالى فاختار انها
 كذلك وتوكلكم يلزم سلب صفة النفسانية ان لم
 تؤثر وكان الموجد هو الله او غلبتها القدرة تعالى
 ان اثرت واراد الله تعالى ان يوجد به قدرته وكلا
 الامرين محال قلنا لا يلزم شي من الحالتين لان الفعل
 الذي تعلقت به مشيئة العبد ان تعلقت به مشيئة
 الخالق ايضا فلا يمكن ان لا تؤثر لان الغرض ان
 القدرة صفة تؤثر على وفق مشيئة العبد السابعة
 لمشيئة الله تعالى فلا يتخلف تأثيرها عن تعلق المشيئة
 الالهية فلا يلزم سلب الصفة النفسية ولا غلبتها
 لقدرة الله تعالى لان الله لا يوجد الا ما يشاء بلا
 واسطة وبواسطة حكمه مع الفناء عنها والفرق
 ان الله تعالى قد شاء ذلك ان يقع ذلك الفعل
 بواسطة قدرة العبد فلا يد من وقوعه بقدرة العبد
 بمشيئة الله فلم يقع الا ما شاء الله تعالى ان يقع الا
 بواسطة قدرة العبد اليه من ان ارادة قدرته حكمه
 مع الغنى عن ذلك فاما الله كان بواسطة او بلا
 واسطة وما لم يشأ لم يكن فلا غلبة ولا سلب للصفة

النفسية

النفسية وان كان الفعل الذي تعلقت بمشيئة
 العبد لم يتعلق بمشيئة الخالق فلا يمكن ان تؤثر
 قدرة العبد فيه اصلا او لا تؤثر على وفق مشيئته
 الا اذا كانت تابعة لمشيئة الله فاذا انفردت
 فلا تأثير اذ ما شاء الله كما وما لم يشأ لم يكن ولا يتصور
 العملية الا على فرض ان تتعلق بمشيئة الخالق تعالى
 بغير ما يتعلق به مشيئة العبد والعام لا يقول
 بتأثير قدرة العبد فيما لم يتعلق به مشيئة الحق
 لمصرحه بان فعل العبد بقدر مراد الله تعالى
 فعند اختلاف الارادتين لا يجاد لقدرة العبد
 فلا غلبة لها **والخاص** ان ما اوردوه السوء
 من المحذور لا يلزم شي منهما الا على طريق الاستغناء
 واختلاف تعلق الارادتين كما هو مذهب المعتزلة
 القائلين بان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء
 واما على تقدير عدم الاستقلال واتفاق المشيتين
 فلا لزوم لشي منهما اصلا كما ترى والحد لله الذي
 له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما
 تحت الثرى **قال الشيخ ابراهيم الكندي** في مسألة
 خلق افعال العباد **الباب الرابع** المكسوب للعبد بانه
 هو مخلوق لله بالعبد كخريستين مختلفتين فان الله
 خالقهم وخالق اعمالهم مع غناه الذي عندهم واطم
 عليه بتفصيل تلك الاعمال ومباديها وما يرتب عليها
 والعباد كاسبون لاعمالهم بانه مع فقرهم الذي اليه

في وجودهم وما يتبعه من الكمال اليقينية قدرتهم
 وادارتهم وعدم استقلالهم بها وعدم علمهم بتفاصيل
 شئ منها الا ما شاء الله منها واذا صح ان يفعل الحق
 شيئا بالعباد مع غناه عنه صح ان يفعل بالاسباب
 التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح ان يفعل
 عند هلايتها **واما** قولهم ان الله يفعل عند الاسباب
 لايتها ان اريد به ان يفعل الله بالاسباب ليس لان
 اليها بل انما الحكمة مع غناه عنها فيكون في معنى
 الفعل عند هلايتها فهو قول صحيح ولا ينافي قوله تعالى
 يفعل بالاسباب لحكمة اقتضى جوده ورحمته
 مراعاتها مع غناه عنها وان اريد به انه لا يفعل
 يفعل الحق تعالى توسط الاسباب اصلا ولا مقتضى
 الحكمة مع غناه عنها فهو قول لا ينفرد عليه دليل
 تام وقولهم يلزم الاستكمال الغير بوجه ان الاستكمال
 انما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب حقيقته
 واللازم باطل لقوله تعالى **انما امره اذا اراد شيئا**
ان يقول له كن فيكون يوضحه ان الله تعالى يقول لم
 تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
 فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وذلك ان الله الذي
 من يشاء ان يميت الوفا بكلمة موتوا اذا قال فاللهم
 يعذبهم الله يا ايديكم مثلا فليس ذلك للاقتضار
 الياديدهم بل الحكمة بالغية **فالبيضاء** هي في
 قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات

١٦٤
 زرقا لكم ونخرج الثمر ان يشاء الله وشئته
 ولكن جعل الماء الممزوج في التراب سببا في اخرجها
 ومادة لها كالطفة للحيوان بان اخرجها عاده باقيا
 صورها وكيفيةها على المادة المترخلة منها واد
 في الما قوة فاعله وفي الارض قوة قابلية يتولد من
 اجتماعها انواع الثمار وهو قادر على ان يوجب
 الاشياء كلها بالاسباب وهو اذن كذا ابداع نفوس
 الاسباب والمواد وكلها في انشائها مدرجا
 من حال الى حال صناع ومكاييد فيها لا وفي
 الابصار غيرا وسكونا الى عظم قدرته ليس في ايجاد
 دقة انتهى وانشاء الاولى وما هو المشهور عن
 الانبياء لان الاسباب العادية لا تاتيها اصلا
 وانما الله تعالى يفعل عند هلايتها وانشاء الثانية
 اليها هو مختار له من الاسباب توحيها ان الله
 لا يستغنى كما سيصرح به في تفسير قوله تعالى **وما هم**
بضارين به من احد الا باذن الله حيث يقول ان
 السحر وغيره من الاسباب غير مؤثرة بالذات
 بل بالامر تعالى انتهى **فالبيضاء** سبق ولوشا الله
 لذهب ستمهم وابصارهم اية ولوشا الله ان
 يذهب ستمهم بقصيف الرعد وابصارهم بومير
 البرق لذهب بهما **فقال** وقايد هذه الشرطية
 ابد المانع لذهب ستمهم وابصارهم مع قيام
 ما يقتضيه والتمية على ان تأثير الاسباب في سببها

مشروط مشيئة تيقا وان وجودها مرتبطا باسبابا
 واقع بقدرته تيقا وقوله تيقا ان الله على كل شيء قدير
 كالقهر به والتقرير له **قال** وفيه دليل على ان
 مقدور المبدء مقدور الله تيقا لانه شيء مقدور
 انتهى فقترح بان الاسباب مؤثرة في مسبباتها
 اذا اشأ الله تيقا لا على الاستقلال ومعلوم لا تأثير
 الا بتقوى ولا تقع الا بالله وما هو بآلته فهو الله
 فلماذا قال وان وجودها مرتبطا باسبابها بقدرته
 اي الظاهر فيها بحسبها لانه اثبت لها التأثير
 بشرط المشيئة الالهية فلا يتأتى عمله على الارتباط
 المادي بل بتأثير اصلا بل انما يتأتى عمله على الارتباط
 من حيث ان مقتضى الحكمة تأثيرها باذن الله تعالى
 عنها فهو عند التفرقة قول بتوحيد الصفات **قال**
 الفاضل المذكور في شرح المصابيح تأكيد لما قاله
 في التفسير وهو ان الله تعالى قادر الاشياء على ما شاا وربط
 بعضها ببعض ويصلها اسبابا ومسببات وان كان
 يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسايط كالمز
 البادي والاسباب لكنه امر اقتضاه حكمته
 وسبقت به كلمته وجرى عليه عادته انتهى **والحمد لله**
 على التمام وصلى الله على سيدنا محمد خير الانام
 ثم تسويد الحاشية وتبليغها في عام خمسة وعشرين
 بعد المائة والالف من هجرة منزله العز والشرف
 وبقيت هذه النسخة من مسودة المصنف على الله

عنه

١٧٢
 ١١٠

عنه ورحمة وكان الفراغ من تبليغ هذه
 النسخة المباركة من مبيضة المصنف في يوم
 السبت المبارك ثالث عشر من ذي الحجة
 من شهر ربيع الثاني سنة خمس وأربعين ومائة
 والف من هجرة منزله العز والشرف على
 يد اصف عباد الله ووجههم الى الغفر
 ومقوته ورضاه سيدنا بن يوسف
 الصفي المالك الاشعري الرضوي
 له ولوالديه وللمسلمين
 والمؤمنين والمؤمنات
 والحمد لله رب
 العالمين